Die Schichten des Deuteronomiums

Ein Beitrag zur israelitischen
Literatur- und Rechtsgeschichte

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen
Fakultät der Universität Leipzig

vorgelegt von

Johannes Hempel
stud. theol. et philos. aus Bärenstein

ACAD.
LUGD. BAT.
BIBL.

Leipzig 1914
R. Voigtländers Verlag

Angenommen von der I. Sektion
auf Grund der Gutachten der
Herren Zimmern und Fischer.
Leipzig, den 27. Juni 1914.
Der Procancellar.
Kirchner.

Erscheint gleichzeitig als Bd. 33 der Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte, herausgegeben von Karl Lamprecht, im Verlag von R. Voigtländer, Leipzig.

Meinen Eltern!

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547001_0074

Vorwort.

Bei kaum einem anderen Ereignis der Weltgeschichte ist so deutlich der Einfluß religiöser Wandlungen auf das soziale und rechtliche Leben eines Volkes nachzuweisen, ist die Bedeutung neuer geistiger Reize auch für die literarische Entwicklung so unmittelbar zu erfassen, wie bei der Reform des Königs Josias von Juda im Jahre 621 a. C. Diese Wandlungen aufzuzeigen an der Geschichte eben derjenigen Urkunde, die sie herbeigeführt hat, ist die Aufgabe, die sich die vorliegende Arbeit gestellt hat. Es soll auf Grund einer genauen Analyse des Textes, die oft mehr in die Breite gehen mußte als mir lieb war, gezeigt werden, wie die neue religiös-kultische Absicht, geboren aus der Furcht, das eigentlich Wertvolle am Glauben der Väter zu verlieren, fast den ganzen Umkreis des bürgerlichen Lebens neu organisiert und das Denken des Volkes aus der frischen Ursprünglichkeit der volkstümlichen Überlieferung herausreißt und dogmatisch festlegt, so eine neue Gefahr heraufbeschwörend.

Daß diese Erstlingsarbeit nichts Endgültiges bieten wird, dessen bin ich mir voll bewußt. Ihre Entstehung verdankt sie einer Anregung meines verehrten Lehrers, des Herrn Geheimrat Kittel, dem, ebenso wie Herrn Geheimrat Zimmern, für alles mir erwiesene Wohlwollen auch an dieser Stelle herzlich zu danken mir ein inneres Bedürfnis ist. Auch sonst habe ich vielfach zu danken; für allzeit freundliche Beratung in religionsgeschichtlichen Fragen, wie für so vieles andere, Herrn Erzbischof Soederblom (Upsala), für solche in Angelegenheit des Papyrus Elephantine VI Herrn Dr. G. Plaumann (Berlin), vor allem Herrn Geheimrat Lamprecht für Aufnahme dieser Arbeit in seine Sammlung. Endlich danke ich herzlich meiner Schwester Lotte für das Lesen einer Korrektur und für ihre treue Hilfe bei

Ausarbeitung des Registers, dem Herrn Verleger für Fortführung des Druckes trotz des Kriegsausbruchs.

Voelters Büchlein: „Der Ursprung von Passah und Mazzoth“ sowie Königs jüngste Schrift: „Die moderne Pentateuchkritik und ihre neuste Bekämpfung“ konnten nur noch für die Anmerkungen benutzt werden. Der Druck war bis Bogen 4 gediehen, als die Mobilmachung kam; etwaige Druckfehler bitte ich mit dem Umstand zu entschuldigen, daß die Korrektur in ständiger — bisher zu meinem großen Kummer vergeblicher — Erwartung der Einberufung gelesen werden mußte.

Dippoldiswalde,
im Herbst 1914.

Joh. Hempel.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort	I—II
Inhaltsverzeichnis	III—V
Verzeichnis der Abkürzungen	VII—IX
Erstes Kapitel: Das Problem	1— 50
1. Die Ergebnisse der bisherigen Arbeiten und ihre Berechtigung	1— 42
a) Die kirchlich-synagogale Tradition und ihr Recht	1— 4
b) Die Einheitlichkeit des Dtn. und die Sicherheit des Textes	5— 21
c) Die Identität von Dtn. und Josiabuch	21— 42
2. Die neue Aufgabe	42— 49
a) Die Berechtigung der neuen Fragestellung	43— 47
b) Vorarbeiten	47— 48
c) Die Methode	48— 49
3. Die Verknüpfung beider Aufgaben	49— 50
Zweites Kapitel: Die geschichtlichen Teile	51—102
1. Kapitel 1—4	51— 80
a) 4_{41-43}	51— 53
b) 1_{6}—4_{8}	53— 71
1. Die Ausscheidung des Nichtursprünglichen	53— 58
2. Die ursprüngliche Form	58— 62
3. Die Quellen	62— 68
4. Der literarische Charakter	68— 71
c) 4_{9}—4_{40}	71— 76
1. Die Zusammensetzung	71— 74
2. Die Zusammengehörigkeit mit 1_{6}—4_{8}	74— 75
3. Der literarische Charakter	75— 76
d) Die Hypothesen Mitchells und Naumanns	76— 80
2. Kapitel 27 und 31—34	80—102
a) Die Zusammensetzung	80—101
1. 27_{14-26}	80— 84
2. 27_{1-14}	84— 89
3. Kapitel 31—34	89—101
b) Der literarische Charakter	101
c) Zusammengehörigkeit mit Josua?	101—102

Seite

Drittes Kapitel: Die paränetischen Teile . . . . . 103—180
1. Kapitel 5—11 . . . . . 103—163
a) Das Scheidungsprinzip . . . . . 103—104
b) Die Scheidung . . . . . 104—148
1. Die pluralischen Teile in 5 1—10 10 . . . 104—120
2. Die singularischen Teile in 5 1—10 10 . . 120—140
3. 10 6–9 140
4. Die singularischen Teile in 10 11—11 32 . 140—143
5. Die pluralischen Teile in 10 11—11 32 . . 143—148
c) Die Quellen . . . . . 148—163
1. Die Quellen des Pl^c . . . . . 148—156
2. Die Quellen des Dekalogs . . . . . 156—161
3. Die Quellen des Sg^a . . . . . 161—162
4. Das Ergebnis 162
5. Die Herkunft der Glossen . . . . . 162—163
d) Der literarische Charakter 163
2. Kapitel 29—30 . . . . . 163—180
a) Die Einheitlichkeit . . . . . 163—165
b) Kapitel 29 . . . . . 165—175
1. Die Ausscheidung des Nichtursprünglichen 165—173
2. Die Zusammengehörigkeit mit anderen Schichten des Dtn. . . . . 173—175
3. Der literarische Charakter 175
c) Kapitel 30 . . . . . 175—179
1. Vers 1–10 . . . . . 175—177
2. Vers 11–14 . . . . . 177—178
3. Vers 15–20 . . . . . 178—179
d) Quellen und literarischer Charakter der Schlußerzählung im ganzen . . . . . 179—180
1. Die Quellen 179
2. Der literarische Charakter . . . . . 179—180

Viertes Kapitel: Die gesetzlichen Teile . . . . . 181—260
1. Der Scheidungsmaßstab . . . . . 181—189
2. Die Scheidung . . . . . 189—252
a) Die Zentralisation des Kultus in ihrer Wirkung auf den Opferdienst . . . . . 189—210
1. Das Grundgesetz . . . . . 189—193
2. Die Opfer . . . . . 193—199
3. Die Feste . . . . . 199—206
4. Die Liturgie . . . . . 207—208
5. Die Quellen . . . . . 208—210
b) Die Zentralisation des Kultus in ihrer Wirkung auf das soziale und rechtliche Leben . . . 210—229
1. Das Sklavenrecht . . . . . 210—211
2. Die Organisation des Gerichtswesens . . 212—219

Seite

3. Der Schutz vor Blutschuld . . . . . 219—222
4. Die Höhenpriester . . . . . 222—225
5. Die humanitären Gesetze . . . . . 225—229

c) Die übrigen Vorschriften . . . . . 229—252
1. Das Familienrecht . . . . . 229—230
2. Das Kriegsgesetz . . . . . 230—234
3. Das Thoeba-Gesetz . . . . . 234—237
4. Das Königsgesetz . . . . . 237—241
5. Einzelne juristische Bestimmungen . . . 241—244
6. Der Rest der kultischen Gesetze . . . 244—249
7. Der Rest der sozialen Gesetze . . . . 249—252

d) Kapitel 28 252

3. Die Entstehung von 12—26 . . . . . 253—260

a) Alter und Geschichte von Q 1 . . . . . 253—255
b) Alter, Methode und literarischer Charakter des Sg^a . . . . . 255—260

Fünftes Kapitel: Vom Josiabuch zum heutigen Dtn. . 261—267

1. Vor dem Exil . . . . . 261—264

a) Die Sonderausgaben und ihre Zusammenarbeitung . . . . . 261—263
b) Änderungen am Gesetz . . . . . 263—264

2. Im Exil . . . . . 264—265

a) Die Zusammenarbeitung mit JE . . . . . 264—265
b) Sonstige Änderungen 265
1. Der Dekalog 265
2. Die Einfügung exilischer Stücke 265

3. Nach dem Exil . . . . . 265—266

a) Die Vereinigung mit P . . . . . 265—266
a) Späte Wucherungen 266

Nachtrag: Die Einfügung von Kapitel 32—33 . 266—267

Schlußwort . . . . . 268—269
Anhang I: Tabelle 1—8 . . . . . 270—272
Anhang II: Verzeichnis der angeführten Stellen . . . 273—288

Schwierige Abkürzungen.

Abh.	=	Abhandlung.
A.T.A.O.	=	Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients.
B.H.K.	=	Biblia Hebraica ed. R. Kittel.
Bibl.Stud.	=	Biblische Studien.
B.W.A.T.	=	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament ed. R. Kittel.
Com.	=	Commentar.
Comm.	=	Commentare.
diss.	=	Dissertation.
Einl.	=	Einleitung (wo nichts Besonderes bemerkt: ins Alte Testament).
E.R.E.	=	Encyclopaedia of Religion and Ethiks ed. Hastings.
G.B.W.	=	Göttinger Bibelwerk (Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl ed. Greßmann, Gunkel etc.).
G.d.H.	=	Geschichte der Hebräer.
G.V.I.	=	Geschichte des Volkes Israel.
Introd.	=	Introduction.
J.B.L.	=	Journal of biblical literature.
J.B.W.	=	Jahrbücher der biblischen Wissenschaft.
J.pr.Th.	=	Jahrbücher für protestantische Theologie.
K.A.T.	=	Die Keilinschriften und das Alte Testament.
K.d.G.	=	Kultur der Gegenwart ed. Hinneberg.
K.P.A.W.	=	Kgl. Preußische Akademie der Wissenschaften.
Lit.	=	Literatur.
M.G.W.J.	=	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
M.I.N.F.	=	Mémoires de l'Institut National de France.
M.T.	=	Masoretischer Text.
Mus.	=	Le Muséon.
N.F.	=	Neue Folge.
N.G.G.W.	=	Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften.
N.K.Z.	=	Neue Kirchliche Zeitschrift.
O.L.Z.	=	Orientalistische Literaturzeitung (B.O.L.Z. = Beihefte dazu).
P.R.E.	=	Protestantische Realencyklopaedie ed. Hauck.

Prol. = Prolegomena.
Rel. = Religion.
Rev.Crit. = Revue Critique.
R.G.G. = Die Religion in Geschichte und Gegenwart ed. Schiele und Zscharnack.
R.H.R. = Revue de l'histoire des Réligions.
R.I.E. = Revue Internationale de l'Enseignement.
R.Th.Ph. = Revue de théologie et de philosophie.
Sitzber. = Sitzungsbericht.
Th.G. = Theologie der Gegenwart.
Th.Lit.Bl. = Theologisches Literaturblatt.
Th.Lit.-Br. = Theologischer Literaturbericht.
Th.Lit.Ztg. = Theologische Literaturzeitung.
Th.R. = Theologische Rundschau.
Th.St.u.Kr. = Theologische Studien und Kritiken.
Th.St.W. = Theologische Studien aus Württemberg.
Z.a.W. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
Z.D.M.G. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
Z.D.P.V. = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins.
Z.E.A.T. = Zur Einleitung in das Alte Testament.
Z.k.W.k.L. = Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben.
Z.Th.K. = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
Z.V.u.Sp. = Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft.
Z.w.Th. = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Abkürzungen häufig genannter Bücher.

Bacon, Triple Tradition = The triple tradition of the Exodus. Hartford 1894.
Baentsch, Bb. = Das Bundesbuch. Halle 1892.
Bertholet, Stellung der Israeliten = Die Stellnng der Israeliten und der Juden zu den Feinden. Freiburg 1896.
Budde, Rel. = Die altisraelitische Religion. 3. Aufl. Gießen 1912.
Cullen, B. o. C. = The book of the Covenant in Moab. Glasgow 1903.
Erbt, Sicherstellung = Die Sicherstellung des Monotheismus durch die Gesetzgebung im vorexilischen Juda. Göttingen 1903.
Fries, Gesetzesschrift = Gesetzesschrift des Königs Josia. Leipzig 1903.
Greßmann, Mose = Mose und seine Zeit. Göttingen 1903.
König, Lehrgebäude = Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache. 3 Bde. Leipzig 1881/97.
Naumann, Dtn. = Das Deuteronomium. Gütersloh 1897.

Noeldeke-Studien = Orientalische Studien Th. Noeldeke zum 70. Geburtstag gewidmet. 2 Bde. Gießen 1906.

Meyer, Papyrusfund = Der Papyrusfund von Elephantine. Leipzig 1912.

Procksch, Geschichtsbetrachtung = Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Überlieferung bei den vorexilischen Propheten. Leipzig 1902.

Procksch, E-Quelle = Das nordhebräische Sagenbuch. Die Elohimquelle. Leipzig 1906.

Puukko, Dtn. = Das Deuteronomium. B.W.A.T. V. Leipzig 1910.

S^m = Masius, Syrorum Peculium. Antwerpen 1572. (Benutzt ein bisher unbekanntes Exemplar in der Leipziger Univ.-Bibl. sowie Lagarde, Bibliothecae syriacae I. Göttingen 1892.)

Smend, Erz. = Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht. Berlin 1912.

Staerk, Dtn. = Das Deuteronomium, sein Inhalt und seine literarische Form. Leipzig 1894.

Steuernagel, Rahmen = Der Rahmen des Deuteronomiums. diss. Halle 1894.

Steuernagel, Entstehung = Die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes. Halle 1896.

Wellhausen, Comp.^{3} = Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments. 3. Aufl. Berlin 1899.

Wellhausen, Reste = Reste arabischen Heidentums (Skizzen und Vorarbeiten III). Berlin 1887.

Westphal, Sources = Les sources du Pentateuque. 2 Bde. Paris 1888—1892.

Wiener, Pent.Stud. = Pentateuchal Studies. London 1912.

Erstes Kapitel.

Das Problem.

Daß auf dem Gebiete der Pentateuchkritik eine innere Wandlung vor sich geht, ist nicht zu leugnen. Nicht die Ergebnisse der herrschenden Schule, soweit sie das Alter und das gegenseitige Verhältnis der großen Quellschriften zueinander betreffen, geraten ins Wanken, sondern die Problemstellung selbst. Die Fragen, mit denen sich seit Astruc die Wissenschaft vom Alten Testament immer wieder im besonderen Maße beschäftigte, sind im wesentlichen durch Wellhausen und seine Schüler erledigt. Auch Dahse wird trotz mancher guten Beobachtung im Einzelnen daran nichts ändern können.[1] Aber die Wissenschaft selbst steht nicht still. Hinter jenen Problemen treten neue auf, die schon geraume Zeit im Hintergrund gestanden haben, aber dadurch, daß man sie von jenen nicht säuberlich schied, auch manches Unheil angerichtet haben, die Fragen nämlich nach dem Alter nicht der literarischen Form, sondern der Stoffe selbst. Gunkel hat für die Genesis, Greßmann für den Kreis der Mosesagen die neue Fragestellung durchgeführt. Bei den gesetzgeberischen Stücken ist vor allem Kittel für die Notwendigkeit einer Neuorientierung[2] eingetreten. Sellin endlich hat deren prinzipielles Recht wiederholt betont.[3]

Damit ergibt sich die doppelte Aufgabe der vorliegenden Arbeit von selbst. Sie ist durch den Charakter der gegenwärtigen Periode der Geschichte unserer Wissenschaft bedingt. Einmal gilt es, das Ergebnis der bisher am Deuteronomium ge-

---

[1] cf. zuletzt König, Die moderne Pentateuchkritik und ihre neuste Bekämpfung, und Baumgaertel, Th. Lit.-Bl. 1913 Nr. 8.

[2] Die Alttestamentliche Wissenschaft[2] S. 84. Speziell für das Dtn. hat er auch selbst einen Versuch vorgelegt (G.V.I. 1[2] S. 260ff.).

[3] cf. auch Löhr, Die Geisteswissenschaften I Nr. 10.

leisteten Arbeit nachzuprüfen und sodann auf diesem Unterbau die durch die neue Problemstellung notwendig gewordenen Untersuchungen in Angriff zu nehmen. Beide Punkte aber bedürfen, sowohl jeder für sich als auch in ihren Beziehungen zueinander, einiger einleitender Worte.

1.

Wie ist das heute vorliegende Dtn. literarisch zusammengesetzt, so etwa läßt sich das Problem formulieren, um das, seitdem de Wette unser Buch vom übrigen Pentateuch trennte, der Hauptkampf der Meinungen sich dreht. Ein dreifaches ist dabei bisher erreicht:

a) Einmal ist die Linie der kirchlich-synagogalen Tradition, die unser Buch wie die ersten vier der Hand des Moses zuschrieb, fast gänzlich verlassen. Freilich war die Unhaltbarkeit jenes Standpunktes bei ihm auch am deutlichsten. Schon der Talmud hat 34 5–12 dem Moses abgesprochen,[1] wiewohl selbst für Männer wie Philo oder Josephus hier Schwierigkeiten nicht bestanden hatten. Allein weder stilistisch noch sprachlich weichen diese Verse von ihrer Umgebung ab und mit, einem „ziemlich dürftigen Rationalismus“[2] entstammenden, Argumenten allein sind literarkritische Fragen nicht lösbar.

Besser begründet erscheinen deshalb Versuche, an einer Stelle der Schlußkapitel, wo literarisch ein Bruch sich nachweisen läßt,[3] den entscheidenden Schnitt zu tun. Nur schade, daß damit das Gegenteil von dem erreicht wird, was man will; es läßt sich nämlich nicht leugnen, daß das Ende des Dtn. sprachlich und metrisch wohl von den übrigen Teilen desselben verschieden ist, dafür aber den ersten vier Büchern näher steht, so daß man — wie wir sehen werden, sehr mit Recht — hier die gleichen

---

[1] Bertholet, Commentar S. IX. — Überhaupt sind es Stellen unseres Buches (*bᵉʿeber hajjarden*, 27 1–8, 31 9, 3 10–12), von denen aus man zuerst die Mosaizität des Pentateuchs wissenschaftlich zu stürzen suchte (cf. Spinoza, Tract. Theol.-polit. VIII).

[2] Kleinert, Das Dtn. und der Deuteronomiker S. 31. — Das gleiche gilt für die zuerst von Gerhard (Commentar S. 7) vertretene Abtrennung des ganzen Kapitels 34.

[3] Einige solche bildet Kleinert a. a. O. S. 161 Anm. 1.

Hände glaubt wiederzufinden wie dort.[1] Um die Mosaizität von Dtn. 1 1—30 20 zu retten, wäre man also gezwungen, diejenige von Gen.-Num. und Dtn. 31 1—34 12 aufzugeben, mithin Folgerungen zu ziehen, die der Tradition selbst den größten Stoß versetzen müssen.

Daran vermag auch der neueste Versuch, dieselbe mit den Mitteln der modernen Wissenschaft als berechtigt nachzuweisen, derjenige von Pope,[2] nichts zu ändern. Methodisch erinnert sein Verfahren sehr stark an das schon von Kleinert[3] als wissenschaftlich unmöglich erwiesene Hengstenbergs. Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden, hervorgehoben als besonders bezeichnend sei nur, wie P. eine Abhängigkeit z. B. des Amos vom Dtn. nachweisen will.[4] Sie soll sich nämlich durch folgende Stellen belegen lassen: Am. 2 9 : Dtn. 1 27·28, Am. 2 10 : Dtn. 8 2 cf. 1 31, Am. 4 9 : Dtn. 28 22, Am. 4 4 f. : Dtn. 26 12 f. 14 28, Am. 4 11 : Dtn. 29 23, Am. 5 25 f. : Dtn. 32 17 f. Lev. 17 7, Am. 6 3·12 : Dtn. 29 17·18. Sieht man sich diese genauer an, so ergibt sich ungefähr das Gegenteil von dem, was Pope erreichen will. Teilweise handelt es sich um von beiden, aber nicht ausschließlich von ihnen, gebotene Bestandteile der alten Volksüberlieferung (vierzig Jahre Wüstenzug, Sodom und Gomorrha, Am. 2 10 4 11 bezw. Dtn. 8 2 29 23), teilweise um Erwähnung derselben Sache, aber in so gänzlich verschiedener Beleuchtung, daß an eine Abhängigkeit des einen vom andern nicht zu denken ist. So erscheint Am. 2 9 der Amoriter als der Vernichtete, Dtn. 1 27·28 als der Vernichter; Am. 4 4 fehlt ebensosehr das soziale als das liturgische Interesse von Dtn. 26; Am. 5 26 endlich schildert die Neuerungen des Götzendienstes in einer von Dtn. 32 17 charakteristisch verschiedenen Weise: hier plastische Vergegenwärtigung des tatsächlichen Unfugs, dort Theorie! Nur an zwei Stellen wäre es möglich, an eine literarische Abhängigkeit zu denken; einmal bei Am. 4 9: Dtn. 28 22, allein im Zusammenhang der Amosstelle stehen die beiden gemeinsamen Worte[5] wesentlich organischer als Dtn. 28, und sodann Am. 6 12

[1] cf. Tabelle 10 bei Holzinger, Einl., u. Bertholet, Com. S. 112.
[2] The Date of the Composition of Deuteronomy, Rom 1910.
[3] a. a. O. S. 13 f.
[4] Ebenda S. 124 ff.
[5] שַׁדָּפוֹן וְיֵרָקוֹן.

: Dtn. 29 17, wo es sich jedoch um eine auch sonst belegte Redensart handelt.[1] Eine Abhängigkeit des Amos vom Dtn. kann also nicht bewiesen werden, wohl aber läßt sich sagen, daß Stellen wie Am. 5 25 das Dtn. vor sich schlechthin ausschließen.[2] Die Art und die Zuverlässigkeit dieses Versuchs ist durch unsere Proben wohl deutlich genug gekennzeichnet.

Aber nicht nur hinsichtlich des 34. Kapitels bestehende Schwierigkeit nötigt zu einem Verlassen der Tradition, sondern auch das Selbstzeugnis unseres Buches ist dieser nicht eben günstig. Schon Bleek[3] hat darauf hingewiesen, daß die Unklarheit, die darüber vor allem in den Schlußkapiteln herrscht, was Moses denn eigentlich aufgeschrieben habe, eher gegen als für die Mosaizität des Buches spricht. Aber es kommt noch hinzu, daß der Verfasser mindestens eines Teiles des Dtn. gar nicht Moses sein will, sich vielmehr bewußt von diesem scheidet. Es zeigt sich dies klar in dem doppelten Gebrauch des Ausdruckes בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן. Während nämlich in den Teilen, in denen Moses selbst redet, diese Wendung stets das Westjordanland bezeichnet,[4] ist es in den erzählenden Stücken gerade umgekehrt.[5] Eine solche Differenz für bloßen Zufall zu halten, ist bei ihrer Regelmäßigkeit nicht möglich.[6] Wir befinden uns also bei der Verwerfung der kirchlich-synagogalen Tradition hinsichtlich des Buches in seinem vollen Umfang in der denkbar besten Gesellschaft, in der der Urkunde selbst. Wie weit sie für Teile oder Materialien desselben zutrifft, wird dauernd bei der Einzeluntersuchung zu fragen sein. Es ist dies zugleich das erste Problem, vor das die Geschichte der Wissenschaft uns stellt.

---

[1] Thr. 3 19 und ähnlich Jer. 9 14 23 15.

[2] s. u. S. 39 f.

[3] Th. St. u. Kr. 1831 S. 515 ff.

[4] cf. z. B. 3 25 und die häufig vorkommende Redensart [הָאָרֶץ] אֲשֶׁר עֲבַרְתֶּם אֶת־הַיַּרְדֵּן לְרִשְׁתָּהּ.

[5] 1 1, 5 4 41, 46, 47 und in der die Rede in 1—4 unterbrechenden antiquarischen Notiz 3 8.

[6] So zuerst Riehm (Gesetzgebung Moses im Lande Moab. S. 111). Die apologetischen Versuche, einschließlich des neusten, desjenigen von Hoffmann (Com. S. 9 f.), übersehen die eben dargelegte Gesetzmäßigkeit im Wechsel des Sprachgebrauchs unseres Buches.

b) Sodann aber ist die Frage nach der Einheitlichkeit des Buches energisch gestellt und, wie ja schon die bisherigen Beobachtungen vermuten lassen, fast ausschließlich im verneinenden Sinne beantwortet.

Für diejenigen, die die Autorschaft des Moses in irgendeiner Form festhalten wollen, ist die Frage naturgemäß etwa so zu beantworten: Mosaische Grundlage — redaktionelle Bearbeitung. Als konsequentester Vertreter dieser Richtung ist Delitzsch zu nennen. Er verweist auf den im wesentlichen einheitlichen Sprachcharakter[1] des Dtn. und erklärt diesen so, daß der Deuteronomist zu dem ihm vorliegenden und als mosaisch anzusehenden „eigentlichen Dtn."[2] nicht nur „die historischen Anknüpfungen, Abschließungen, Übergänge und Berichte" (1—11, 27—34) schrieb, sondern eben auch jenes Hauptstück (12—26) „frei reproduzierte".

Demgegenüber herrscht nun seit Wellhausen eine andere Richtung, die das Dtn. vielmehr auf eine Reihe von Männern, eine „Gesamtheit gleichgesinnter Deuteronomiker",[3] nicht auf einen Bearbeiter einer alten Quelle zurückführen möchte. Ihre Hauptgründe sind einmal formaler und stilistischer, sodann aber auch inhaltlicher, vor allem religionsgeschichtlicher, Natur. Bei dieser Sachlage muß die zweite Frage lauten: wie weit zwingen die von der kritischen Schule beigebrachten Gründe zur Annahme verschiedener Hände im Dtn.?

Wenn wir nämlich die neuere Literatur überblicken, so ergibt sich uns, daß über die Ergebnisse der Schichtenscheidung um so weniger Einigkeit herrscht, als nicht einmal über die Grundsätze, nach denen zu trennen sei, Übereinstimmung vorhanden ist. Namentlich gilt dies von dem durch Steuernagel

---

[1] Zur Ergänzung der gewöhnlich angeführten sprachlichen Eigentümlichkeiten sei noch hingewiesen auf die das ganze Buch durchziehende Bildung der Verbums ירש mit i unter dem zweiten Radikal in tonloser geschlossener Silbe (cf. Ges.-Kautzsch[28] S. 127 u. 198f.; die Lösung der dort behandelten Streitfrage ist wohl, daß das Streben nach Vokalkonsimilation in diesen Formen das ursprüngl. i [cf. arab. *yarīša*] erhalten hat.

[2] Z.k.W.k.L. 1880 S. 504.

[3] Meisner, Der Dekalog I S. 7.

und Staerk aufgestellten Maßstab, der sich auf den Wechsel singularischer und pluralischer Anrede des Volkes stützt. Vor allem Bertholet hat wiederholt[1] Einspruch gegen denselben erhoben. Nun kann gewiß bei textkritisch unsicherem Befund ein solcher Wechsel allein nicht ausschlaggebend sein, zumal da unser Gefühl hier wohl eine Differenz spürt, auf die das semitische Sprachempfinden weniger scharf reagierte; aber demgegenüber ist doch nicht zu vergessen, daß eine solcher Wechsel nicht das Normale darstellt. Zudem hat Mitchell auf Grund seiner an einer sorgfältigen Analyse von Bb. und H., wo die Dinge zum Teil ganz ähnlich liegen, gemachten Beobachtungen nachgewiesen, daß er dort nicht willkürlich und zufällig erfolgt, und hat so für die Behandlung der Frage im Dtn. die bei Steuernagel und Staerk, deren Ergebnisse er im Prinzip anerkennt,[2] noch fehlende breitere Basis geschaffen. Ist also dieser Maßstab als gesichertes Ergebnis der bisherigen wissenschaftlichen Arbeit anzusehen, so ist doch damit die andere Frage, wie er im Einzelfalle anzuwenden sei, nicht soweit geklärt. Einmal ist es strittig, ob überall der singularische Teil der ältere ist — dies Problem gilt vor allem für 1—4 — und sodann, ob er allein ausreicht; dies wird uns vor allem bei 12—26 als fraglich begegnen. Größere Übereinstimmung herrscht eigentlich nur in 5—11, wo Puukko die Ergebnisse Steuernagels im wesentlichen bestätigt hat. Da aber die Steuernagelschen Aufstellungen durchgängig auf der Voraussetzung ruhen, daß wir es in diesen Kapiteln mit Literaturdenkmälern zu tun haben, die von Haus aus schriftlich fixiert waren, während Klostermann[3] eine gegenteilige Ansicht mit großer Energie vertreten hat, ist zum mindesten eine Nachprüfung der Steuernagelschen Aufstellungen

---

[1] Th. Lit.-Ztg 1899 Nr. 17 R.G.G. IV Sp. 530 und fortlaufend im Com. — Weitere Literatur zu dieser Frage bietet Puukko, Dtn. S. 109 Anm. 1.

[2] Two ore more writers contributed to the contents of the book of Deuteronomy, and one of iths authors used the singular of the second person where the other or orthers habitually employed the plural. J.B.L. 1899 S. 82 f. — Cf. auch Beer, Th. Lit.-Ztg. 1899 Nr. 2.

[3] Pentateuch N.F. S. 154—428.

nötig, um so mehr als Steuernagel selbst sich in seiner „Einleitung“[1] damit begnügt, die Klostermannsche Position in zwei Zeilen zu registrieren.

Damit aber sind wir von selbst vor eine weitere Frage gestellt: wie weit ist der uns überlieferte Text als zuverlässig zu betrachten, und welche Hilfsmittel stehen uns zu seiner Nachprüfung zur Verfügung? Hierbei ist natürlich in erster Linie das im allgemeinen über den M.T. und die Mittel zur Annäherung an den ihm zugrundeliegenden Urtext Geltende maßgebend, und es sei deshalb ein für allemal auf das von Kittel in dieser Hinsicht[2] Ausgeführte verwiesen, worauf ja auch der für unsere Arbeit benutzte Text Drivers in der B.H.K. ruht. Dies zu betonen ist um so notwendiger, als von Klostermann[3] dieser Weg als Irrgang eines an sich beneidenswerten Optimismus bezeichnet ist.

Kl. bringt dem M.T. ein prinzipielles Mißtrauen entgegen und zwar zugunsten der LXX, das ich nicht zu teilen imstande bin. Daß es gefährlich ist, im Einzelfalle ohne weiteres dem M.T. sich anzuvertrauen, ist Kl. zuzugeben; aber noch wesentlich bedenklicher ist es, nun deshalb auch an solchen Stellen die LXX für ihn einzusetzen, wo er selbst ein glattes Verständnis zuläßt. Daß LXX oft einen besseren Text bietet, ist sicher, aber es gilt doch von Fall zu Fall das pro et contra abzuwägen. Wenn auch der Urtext der LXX hinter den, aus dem unser M.T. geflossen ist, zurückreicht, so ist doch nicht zu vergessen, daß M.T. von der Zeit an, wo er einmal feststand, mit peinlicher Treue weitergegeben ist,[4] während LXX von Anfang an bis auf unsere Handschriften sich wesentlich freier hat entwickeln können. Steht man also alten Texten von vornherein mit prinzipiellem

---

[1] S. 185. — Auch in Th.R. 1902 S. 197 f.; 1903 S. 369 f. und in Th. Lit.-Ztg. 1907 Nr. 13 erledigt er die Aufstellungen Klostermanns dem Zweck derartiger Referate entsprechend ziemlich summarisch.

[2] Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebr. Bibel. Leipzig 1902.

[3] Pentateuch N.F. Vorwort.

[4] Man beachte die von König wiederholt (zuletzt: Die moderne Pentateuchkritik und ihre neuste Bekämpfung S. 8 ff.) herausgearbeiteten „Glaubwürdigkeitsspuren“.

Mißtrauen gegenüber, so sind die LXX-Lesungen doppelt genau auf ihre Sicherheit hin zu prüfen, ehe man sich ihnen anschließt.[1] Es gilt dies um so mehr, als wir bei einer ganzen Reihe von Stellen beobachten können, daß LXX den Text absichtlich oder unabsichtlich geändert hat. Vor allem handelt es sich dabei um solche, wo nur für einen oder wenige Verse der eben schon erwähnte Numerus-Wechsel eintritt; hier war natürlich die Gefahr sehr groß, daß der Übersetzer in dem herrschenden Numerus ruhig weiter schrieb, ohne den Wechsel des M.T. zu beachten. Mit großer Sicherheit liegt die Sache so z. B. bei 1 8, 21 4 5[2] und in geradezu klassischer Weise bei 1 31a und 2 7[3]. Aber die genannten Stellen bringen zugleich ein für die Art der Textherstellung in LXX außerordentlich interessantes Moment bei, welches zeigt, daß mit der Annahme der Unachtsamkeit allein nicht auszukommen ist. In 1—4 lesen nämlich an einer Reihe von Stellen, wo M.T. statt des sonst herrschenden Plurals den Singular bietet, eine Reihe von LXX-Handschriften, unter diesen vor allem auch B, die erste plur. statt der zweiten sing., während andere die 2. sing. oder plur. darbieten. Eine Aufzählung derselben ist an diesem Orte unmöglich, da hierbei die Differenzen sich bis in die Gruppen einander verwandter Handschriften hinein erstrecken; wo sie für deren Bildung eine Rolle spielen, bieten die angehängten Tabellen das Nähere. Hier kann

---

[1] cf. König ebenda S. 27 ff.

[2] cf. Bertholet Th. Lit.-Ztg. 1899 Nr. 17; speziell zu 1 21: Puukko Dtn. S. 107 Anm. 1 und Mitchell a. a. O. S. 83. Sicher wird eine solche Lösung dem Vorschlag Houbigants (Notae criticae I S. 191), mit Sam LXX in 1 8 *r'ū* zu lesen, vorzuziehen sein, da es dunkel bleibt, warum man später in einem durchgängig pluralischen Text den Singular gesetzt haben sollte.

[3] 1 31a M.T. וּבַמִּדְבָּר אֲשֶׁר רָאִיתָ אֲשֶׁר נְשָׂאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ; LXX *καὶ ἐν τῇ ἐρήμῳ ταύτῃ ἣν εἴδετε ὡς ἐτροφοφόρησέν σε κύριος ὁ θεός σου*, 2 7 M.T. כִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בֵּרַכְךָ בְּכֹל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ יָדַע לְכָתְךָ אֶת־הַמִּדְבָּר הַגָּדֹל הַזֶּה, LXX *ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν εὐλόγησέ σε ἐν παντὶ ἔργῳ τῶν χειρῶν σου. Διάγνωθι πῶς διῆλθες . . .*: wobei allerdings zu bemerken ist, daß einige Handschriften der LXX (bdfhiptw 𝔈) *ο θ. σου* lesen. Auch 29 28, wo statt der 1. plur. des M.T. viele LXX-Handschriften, unter ihnen auch B, in der 2. plur. ruhig fortfahren, ist heranzuziehen.

es sich für uns nur darum handeln, diese Erscheinung zu erklären. Die psychologisch verständlichste Lösung scheint mir die zu sein, daß der Übersetzer den Text zwar glatter gestalten wollte, als M.T. ihn bot, andererseits sich aber doch scheute, die Abweichung solcher Stellen von ihrer Umgebung ganz zu verwischen. Schwer ist es nur zu sagen, ob diese Überlegung dem ersten Übersetzer selbst oder einem späteren Rezensenten des LXX-Textes zuzuweisen ist; die Überlieferung ist hier oft sogar innerhalb einer und derselben Handschrift so wenig einheitlich, daß — wenigstens vorläufig — hier jedes Urteil zu unterbleiben hat. Eins aber steht fest, daß nämlich Handschriften die in solchen Fällen die zweite sing. bieten, als nach der hebraica veritas korrigiert zu gelten haben.

Ist durch solche Erscheinungen schon einigermaßen Zurückhaltung der LXX gegenüber geboten, so wird diese zur dringenden Notwendigkeit, wenn wir berücksichtigen, daß die Arbeit für die Beurteilung derselben, wo sie nicht einstimmung ist, überhaupt erst in ihren Anfängen steht. Vor allem das Problem der Gruppenbildung unter den Minuskeln ist für unser Buch im vollen Umfang überhaupt noch nicht in Angriff genommen, und der folgende Versuch in dieser Richtung kann als erster auf neuem Gebiete den Anspruch, endgültige Ergebnisse zu bringen, nicht erheben.

Zunächst gilt es zu zeigen, welche Gruppen aus den LXX-Minuskeln unseres Buches sich bilden lassen, in zweiter Linie wäre festzustellen, welchen Rezensionen der LXX eben diese zuzuweisen sind. Vor allem wäre hier zu versuchen, diejenige des Lucian zu ermitteln, denn durch die Arbeiten Dahses,[1] Prockschs[2] und Hautschs[3] sind die Resultate, die Lagarde in dieser Richtung erzielt hatte, außerhalb der Königsbücher doch wieder ins Wanken geraten.

Wenden wir uns dem ersten Teile dieser Aufgabe zu, so ergibt sich, daß sich die von Dahse und Procksch in Gen. aufgedeckten Gruppen zum guten Teil auch im Dtn. aufzeigen lassen.

---

[1] Z.a.W. XXVIII—XXX.

[2] Studien zur Geschichte der Septuaginta: Die Propheten (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament VII) und Die Genesis S. 12ff.

[3] N.G.G.W. Phil.-hist. Kl. 1909 S. 518ff.

Im Text den Nachweis hierfür im einzelnen zu erbringen, würde zu weit führen. Das notwendige Material werden die angehängten Tabellen[1] bieten.

Es lassen sich für das Dtn. folgende Gruppen bilden[2]:

1. (a) c (k) (m) ox, zu welchen, wo es erhalten ist, auch G tritt (Tabelle 1).
2. (Θ) d (n) p t und, wo noch vorhanden, (d 2), während mit Θ wiederum g zusammenhängt (Tabelle 2).
3. e j (m) (s) (z), wobei die letzteren drei unter sich enger zusammenhängen als mit e j (Tabelle 3).
4. f i (Tabelle 4).
5. b b′ w 118 (Tabelle 5).

Unter diesen Gruppen hängen nun wieder, wie die gegebene Aufstellung und die Tabellen lehren, die Gruppen

1 mit 2 und 3
2 mit 4 und 5

enger zusammen. Allein diese Verwandtschaft ist durchaus nicht gleichmäßig, sondern bietet der Probleme genug.

Am besten geht man aus von Gruppe 2, die zu den meisten der anderen irgendwie Beziehungen hat und die außerdem, wie Hautsch[3] gezeigt hat, in engem Verhältnis zu Theodoret steht, also eine östliche Rezension des Textes darstellt. Fragen wir nun nach der Art der Verwandtschaft mit den anderen Gruppen, so ergibt sich zunächst, daß sie mit Gruppe 1 vor allem in solchen Fällen geht, wo es sich um ein Plus gegenüber B in der Richtung auf den M.T. zu handelt, während sonst Gruppe 2 von letzterem ziemlich selbständig abweicht. Nun wissen wir, daß Gruppe 1 hexaplarischen Ursprungs ist, sind uns doch, vor allem in G, aber auch sonst gelegentlich, die textkritischen Zeichen des Origines noch erhalten.[4] Gerade wo es sich um solche

---

[1] s. Anhang I Tabelle 1—5.

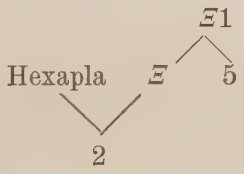
[2] Die Bezeichnung des Codices ist, wo mit Buchstaben, nach Brooke-M^{c} Lean, wo mit Zahlen, nach Holmes-Parsons gegeben, doch ist aus technischen Gründen für 19 statt b′ lieber b, für 108 statt 7 lieber b′ gesetzt worden.

[3] a. a. O. S. 531 f. Es handelt sich um folgende Stellen: 4 1 8 2 13 2, 5 14 27 27 1 33 19 (zweimal) 33 28.

[4] s. Tabelle 1, wo diese Zeichen, wenn sie erhalten sind, mit abgedruckt sind, und zwar nach Field.

Stellen handelt, ist aber die Übereinstimmung zwischen 1 und 2 am größten; wir haben es also in Gruppe 2 mit hexaplarisch beeinflußten Handschriften zu tun,[1] die gleichwohl in vielen Fällen, da nämlich, wo sie von 1 abweichen, eine — sachlich, aber nicht notwendig auch zeitlich — vorhexaplarische Lesung erhalten haben. Es kann kein Zufall sein, daß, wie Procksch gezeigt hat, eine der Haupthandschriften dieser Gruppe, nämlich p (= 106), auch in den Propheten vorhexaplarischen Text bietet.

Mit der Grundlage dieser Gruppe, die ich der Kürze halber als Ξ bezeichnen möchte, hängt nun wieder Gruppe 5 zusammen. Es zeigt sich dies daran, daß die Berührungen zwischen 2 und 5 vor allem in solchen Fällen auftreten, wo 2 von 1 unbeeinflußt geblieben ist. Wir müssen daher annehmen, daß Ξ und 5 aus derselben Wurzel stammen, die $\Xi 1$ genannt sei. Erleichtert wird diese Annahme durch folgende Beobachtung: Theodoret geht auch in einer, wenn auch geringen, Anzahl von Fällen[2] mit Gruppe 5. Auch diese Gruppe stellt also einen östlichen Text dar; besonders beachtenswert muß es da endlich erscheinen, daß an einer weiteren Reihe von Stellen Theodoret mit $\Xi + 5$ zusammengeht,[3] und daß auch die Catena Nicephori[4] und der Armenier[5] in einer, wenn auch nur geringen, Anzahl von Fällen die gleiche Erscheinung aufweisen. Es ergäbe sich demnach, daß Ξ und 5 selbständige Zweige einer und derselben Überlieferung des Ostens darstellen, somit also folgender Stammbaum vorläufig anzunehmen wäre:



---

[1] Da die Hexapla die LXX „eng an den Urtext anschloß", erklärt sich die enge Beziehung der Gruppe 2 zum *Σαμαρειτικον* ungezwungen, wie Glaue und Rahlfs in N.G.G.W. Phil.-hist. Kl. 1911 S. 192—195 gezeigt haben.

[2] Nach Hautsch (a. a. O. S. 529) 4 32 23 14 29 15.

[3] s. Tabelle 6.

[4] s. Tabelle 7.

[5] s. Tabelle 8.

Wesentlich anders liegen die Dinge jedoch, wenn wir nunmehr der Feststellung des Verhältnisses von 2 und 4 uns zuwenden. Es muß auffallen, daß f i weitaus seltener mit 2 oder 5 allein als mit diesen beiden zusammen die gleiche Lesung bieten. Hierfür wäre eine doppelte Erklärung möglich, entweder könnte 4 ebenso wie Ξ und 5 aus Ξ 1 stammen, oder könnte selbständig neben Ξ 1 stehen, letzteres aber beeinflußt haben. Hier kann nun eine Untersuchung derjenigen Stellen Rat schaffen, an denen 4 allein dem übrigen LXX-Text gegenübersteht. Wie wiederum die Tabellen lehren, sind diese Abweichungen vor allem doppelter Art; sie bestehen einmal in einer, wenn auch nicht überall durchgeführten, Annäherung an den M.T. in solchen Fällen, wo dieser sprachlich glatter ist als LXX,[1] sodann aber vor allem in einer stilistischen Veränderung — Ersetzung des Perfekts oder Imperfekts durch den Aorist,[2] Änderung von Präpositionen,[3] auch Einfügung erläuternder Bemerkungen[4] — des Textes. Da es sich nun bei den Stellen, wo Ξ + 5 mit 4 geht, auch meist um solche Erscheinungen handelt, möchte ich annehmen, daß 4 eine — dann also gleichfalls östliche — Rezension darstellt, die neben Ξ1 stand und dieses beeinflußt hat. Wir haben also hier den Beweis, daß tatsächlich Dahse[5] im Recht war, als er zwei östliche Rezensionen des LXX-Textes voraussetzte.

Es bleibt nun noch das Verhältnis von 1 zu 3 zu besprechen. Die Brücke wird hier vor allem gebildet durch m, das auch e j mit s z verbindet. Ist nun m eine Handschrift von 1, die durch 3, oder eine von 3, die durch 1 beeinflußt ist? Auch hier kann nur eine Feststellung der Arbeitsweise von 3 weiterhelfen. Es zeigen sich hier dieselben Erscheinungen wie bei 4[6], und zwar bei m in besonders starkem Maße[7]; man wird deshalb gut-

---

[1] cf. 1 28 27 6.

[2] cf. 2 16, 19.

[3] cf. 2 14, 37.

[4] cf. 2 19 *μωαβιται εισι.*

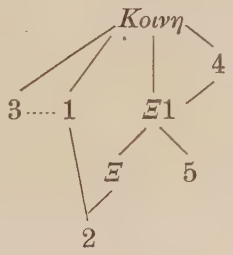
[5] Z.a.W. XXX S. 287.

[6] cf. folgende Abweichungen von B: 1 32 *επιστευσατε*: *ενεπιστευσατε*; 2 24 *παρεδωκα*: *παραδεδωκα*; 2 34 *την πολιν*: *πολιν*; 3 15 *παρεδωκα*: *εδωκα*; 4 21 *υφ'*: *εφ'*.

[7] cf. folgende Abweichungen der Handschrift m von allen übrigen:

tun, m im weiteren Sinne zu 3 zu rechnen und als von 1 beeinflußt zu betrachten. Damit ist aber eine Urverwandtschaft zwischen 1 und 3, die zur Feststellung, ob Origines before him an Alexandrian or Palestinian MS[1] gehabt habe, große Dienste leisten würde, wenig wahrscheinlich geworden. Überhaupt steht 3 ziemlich isoliert; mit den östlichen Vätern und der Catena Nicephori sowie dem Armenier geht sie kaum je allein zusammen, ebensowenig auch mit 𝔈.[2] Die geringen Berührungen, die sie zu 5 hat, erklären sich am besten, wenn man sie der, natürlich auch bei letzterer nicht gänzlich fehlenden Absicht (die nur bei 3 und auch bei 4 ungleich stärker entwickelt ist), ein möglichst erträgliches Griechisch zu schreiben, in Rechnung setzt. Am besten wird es sein, wenn wir in ihr den Repräsentanten eines westlichen Textes sehen.

Somit ergäbe sich folgendes Schema zur Beurteilung der LXX in Dtn.:



Damit wäre die Ordnung der Gruppen, soweit sie möglich ist, festgestellt. Es muß nunmehr versucht werden, ob die Verteilung derselben auf die kirchlichen Rezensionen noch möglich ist. Bei 1 haben wir diese Frage schon erledigt. Wesentlich schwieriger ist sie bei den vier anderen zu entscheiden. Vorausgeschickt sei, daß Lagarde für Gen. bis Reg. in 5, Dahse für Gen. in 4, Procksch für Gen. in 3, Hautsch endlich für Ex. bis

---

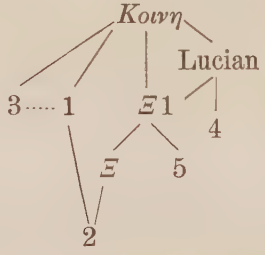
1 3 om *εν*; 1 13 *ηγεμονας*: *ηγουμενους*; 1 17 pr. *και*; 1 24 *εως του ορους*: *εις το ορος*; 1 38 *εν αυτη*: *εκει*; 1 45 *εισηκουε*: *εισηκουσεν*. Ferner 1 3 m 𝔏 om *αυτω*; 1 21 mou *παρεδωκεν*: *παραδεδωκεν*.

[1] Swete, Introduction to the Old Test. in Greek S. 68.

[2] Diese folgt vielmehr der Gruppe 4, vor allem i und r. So Reckendorf, Z.a.W. VII S. 90.

Dtn. in 2 + g (l) 74 76 den Lucian finden wollen, während Dahse 3, Procksch 4 dem Hesychius zuweist.

Am raschesten ist davon die — heute allgemein aufgegebene — Position Lagardes zu erledigen. 5 steht in einer so überwiegenden Anzahl der Fälle im Gegensatz zu Theodoret, daß Lucian hier nicht wohl angenommen werden kann. Ähnlich steht es mit 3; bei der von den östlichen Handschriften stark abweichenden Haltung dieser Gruppe, deren einziges Bindeglied mit den anderen ihre gelegentliche hexaplarische Beeinflussung ist, erscheint es, zumal sie in Jdc. dem Hesychius zuzuweisen ist,[1] auch für Dtn. am wahrscheinlichsten, daß sie diesem angehört. Somit verbleiben für Lucian nur noch 2 und 4, oder besser gesagt Ξ und 4. Welche von beiden nun Lucian zuzuschreiben ist, wird sich kaum noch entscheiden lassen; da Theodoret relativ Ξ am nächsten steht, wäre diese vorzuziehen, während andererseits, was wir über die Arbeitsweise Lucians wissen, eher für 4 spräche. Bei dieser Sachlage will es mir am wahrscheinlichsten scheinen, daß 4 eine selbständige und recht freie Fortbildung des Lucian-Textes darstellt, während nicht 4, sondern dieser selbst den oben erwähnten Einfluß auf Ξ1 ausgeübt hat. So erklärt es sich auch am besten, daß Theodoret häufiger Ξ + 5 als 4 folgt. Das Schema müßte dann also etwa so aussehen:



Doch betone ich nochmals, daß ich mir dessen bewußt bin, daß diese letzte Vermutung auf volle Sicherheit keinen Anspruch erheben kann.

Allein wie dem auch sei, so viel ist doch wohl deutlich geworden, daß die Benutzung der LXX vorläufig nur mit großer

---

[1] Dahse, Z.a.W. XXVIII S. 20.

Vorsicht und unter sorgfältiger Abwägung der jeweils vorhandenen besonderen Umstände zu erfolgen hat. Vor allem gilt dies im Hinblick auf die Phantastereien Wieners, der, wo es ihm beliebt, irgendeine LXX-Handschrift,[1] die ihm das gerade Gewünschte liefert, gegen den M.T. ausspielt, um eine Annahme der ihm besonders verhaßten Kritiker zu beseitigen, auf eine Prüfung des textkritischen Wertes derselben aber nirgends eingeht. Doch sei noch eins betont: Wiener spricht des öftern davon, daß die israelitischen Gesetze in späterer Zeit den jeweils bestehenden Erfordernissen der Praxis entsprechend geändert oder ausgelegt seien. Es ist dies ein durchaus richtiger, freilich schon von Delitzsch[2] vertretener und namentlich von Klostermann immer wieder betonter Grundsatz, und die neuere Richtung in unserer Wissenschaft sucht ja gerade diese Vorstufen der heutigen Form zu ergründen. Aber diese Arbeit wird nur diskreditiert durch solche unmethodischen Arbeiten wie die eben erwähnten. Ihre Schwäche aufzuzeigen, halte ich, gerade weil das Prinzip, auf dem sie ruhen, auch von mir anerkannt wird, für meine Pflicht. Daß trotzdem gelegentlich ein einzelnes Resultat darin richtig sein kann, ist durch das Gesagte natürlich nicht ausgeschlossen. —

Neben den Übersetzungen ist es vor allem das Metrum, das zur Herstellung des Urtextes wertvolle Dienste leisten kann. Es seien auch hier einige prinzipielle Bemerkungen vorausgeschickt.

Auf dem Gebiete der hebräischen Metrik sind ja sichere Resultate bisher nur in geringer Zahl erreicht, und es wird hier wohl auch immer mit einem gewissen Schwanken derselben zu rechnen sein, da das subjektive Gefühl eine nie ganz auszuschaltende und ziemlich erhebliche Rolle dabei spielt und spielen muß. Zu den feststehenden Ergebnissen rechne ich, trotz der mir nicht unbekannten Einwendungen gegen dieselbe, im wesent-

[1] So Gen. 21 1 die eine Minuskel n gegen alle anderen. (Wie stehts um den Pentateuch? S. 34.) Auch Dahses neuste Arbeit enthält solche Verstöße gegen eine gesunde Textkritik, so bei Num. 13 30, wo Mah allen anderen Zeugen zusammen vorgezogen werden (Die gegenwärtige Krisis in der alttestl. Kritik S. 20).

[2] s. oben S. 5.

lichen die Analyse, die Sievers an der Genisis[1] durchgeführt hat, und die neuerdings, soweit das Metrum in Frage kommt, auch von Procksch[2] anerkannt ist. Bei der Frage der Verteilung der Schlußkapitel des Dtn. auf die drei großen Quellschriften wird dies Moment entschieden mit heranzuziehen sein, ebenso zur Ermittlung der Quellen des Dtn. in solchen Fällen, wo dieses auf J oder E als seine Grundlagen zurückgeht.

Anders steht die Sache da, wo das Dtn., wenigstens der heutigen Form nach, eine originale Schöpfung darstellt. Eine metrische Untersuchung, vor allem der gesetzgeberischen Teile, muß gemacht werden. Nun lassen sich diese aber nur in den allerseltensten Fällen ohne weiteres metrisch lesen; unter welchen Umständen sind wir aber berechtigt, um des Metrums willen, sei es den Wortlaut zu ändern, sei es Stücke aus dem Texte als sekundär auszuscheiden?

Vier Hauptforderungen sind hier zu stellen:

1. Es muß sich beim lauten Lesen der Texte auf längere Strecken hin der unmittelbare Eindruck des metrisch Geregelten aufdrängen; die Stellen, an denen der Rhythmus scheitert, müssen die Ausnahme bilden und als solche empfunden werden. Taucht aber nur hin und wieder ein metrisch glattes Gebilde auf, so geht es nicht an, um vereinzelter Verse willen ein längeres Stück, das man ohne sie nie als metrisch betrachten würde, nun zwangsweise gleichfalls in solche aufzulösen. Wir haben es in solchen Fällen meist mit „rhetorischer Prosa“[3] zu tun. Die zwanglose Durchführbarkeit über längere Strecken ist als das erste Erfordernis für die Verwendung des Metrums für die Kritik anzuerkennen.

Besonders sei dies betont für die Bewertung der Pronominalsuffixe *-ka* und *-ehu bez. -ēhem oder -ēhen* und der 2. sing. masc. perf. Es ist in allen diesen Fällen von Sievers[4] wahrscheinlich gemacht, daß im Verse — auf S.'s sprachgeschichtliche Theorien braucht hier nicht eingegangen zu werden — eine doppelte

---

[1] Metrische Studien II 1. 2.
[2] Die Genesis S. 8.
[3] Der Ausdruck stammt von Rothstein.
[4] Metrische Studien I S. 320ff.

Aussprache möglich ist, und auch Rothsteins[1] „fast völlige Abschleifung“ führt praktisch auf dasselbe Ergebnis. Die Grundbedingung für eine solche doppelte Behandlung der betreffenden Silben in einem und demselben Texte ist es aber, daß der rhythmische Charakter desselben ohnehin in solcher Stärke feststeht, daß er zur Abschleifung bezw. Beibehaltung derselben zwingt — ich erinnere an die Behandlung des e muet in der französischen Poesie —, nicht aber darf hier, um eine metrische Lesung zu ermöglichen, etwa gar noch neben anderen Textänderungen willkürlich verfahren werden. Das Primäre muß der Eindruck des gesprochenen Abschnittes in seiner Gesamtwirkung sein.

2. Es muß das, was sich als metrisch ausweisen soll, auch wirklich hebräisch sein; es dürfen nicht durch Streichungen von Worten und Satzteilen, die sich dem Metrum nicht fügen wollen, Konstruktionen entstehen, die grammatisch unzulässig sind.

3. Was als metrischer Kern eines Abschnittes festgestellt werden soll, muß so beträchtlich sein, daß die Entstehung desselben aus ihm verständlich ist. Es darf nicht etwa der wichtigste und für den Zusammenhang unentbehrliche Grundgedanke oder sonst Ausführungen, die durch das Folgende oder Vorhergehende gefordert werden, als „Zusätze“ dem Metrum geopfert werden. Die Form darf auch hierbei nicht über den Inhalt das Übergewicht gewinnen. Wo dies geschieht, liegt ein sicheres Kennzeichen dafür vor, daß die Rhythmisierung falsch ist. Oft wird es sich in solchen Fällen um Zufälligkeiten der ja in keinem, auch dem prosaischsten, Stücke fehlenden rhythmischen Bewegung handeln, die sich natürlich in gehobener Sprache bis auf einen ziemlich hohen Grad steigern läßt, ohne doch den strengeren Gesetzen der Versbildung zu folgen.

4. Eng damit zusammen hängt eine letzte Forderung: nicht nur inhaltlich, auch rein äußerlich genommen muß es verständlich bleiben, wie der Text in seiner vorliegenden Form hat entstehen können; aus einem Satze das Verbum, aus dem folgenden das Subjekt und das Objekt womöglich noch aus einem dritten zusammenzusuchen und so einen „Vers“ sich zusammenzuzimmern,

[1] Grundzüge des hebr. Rhythmus S. 47.

mag ein ganz unterhaltsames Experiment sein, ist aber eine grundsätzliche Verkennung der psychologischen Gesetze, nach denen der Mensch schafft. Auch dem Prosaschriftsteller ist doch nicht das einzelne Wort das Primäre, das er etwa einem ihm vorliegenden Satze entlehnte und um das herum er nun den seinen baute, sondern auch bei ihm ist doch das Erste der Gedanke, dem er Ausdruck schaffen will, in seiner Totalität.

Im Grunde werden ja die unter 2. bis 4. aufgestellten Forderungen schon um deswillen kaum je allein die Entscheidung zu tragen haben, weil in allen diesen Fällen bereits die erste über Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines angestellten Versuches den Ausschlag geben wird, allein da sie einen vielfach objektiveren Maßstab darstellen als das rhythmische Empfinden, auf das die erste sich stützt, kann ihre Heranziehung zur Bewertung des Einzelfalles oft im Interesse der Sicherheit des Beweises von Nutzen sein.

Nun liegt für Dtn. 5—28 ein Versuch vor, der zwei Reihen von Sechsern bezw. Doppeldreiern glaubt nachweisen zu können, der von Erbt.[1] Auf seine Durchführung im Einzelnen muß bei der Untersuchung der betreffenden Stellen selbst eingegangen werden, es dient jedoch zu einer Vereinfachung unserer Arbeit, wenn gewisse grundsätzliche Bedenken, die sonst bei den meisten Stellen immer wieder darzulegen wären, von vornherein aufgezeigt werden.

Ich bin bei der Nachprüfung der Erbtschen Verse den Eindruck nicht los geworden, daß hier mit dem Bleistift in der Hand gerechnet, aber nicht wirklich Verse empfunden sind. Natürlich könnte ein solches Gefühl keineswegs ausschlaggebend sein, wenn man nicht in der Lage wäre, seine objektiven Wurzeln anzugeben, d. h. nachzuweisen, wo Erbt sich verrechnet hat.

Hierher gehört zunächst die Art, wie er die Gottesnamen behandelt. Es ist eine bekannte Erscheinung, deren Erklärung uns noch zu beschäftigen haben wird, daß im Dtn. *jahveʰ* und *jahveʰ ʾelohē* . . miteinander wechseln. Erbt glaubt dafür folgenden Grund gefunden zu haben: *ʾelohē* . . sei „ein wissenschaftlicher Zu-

[1] Sicherstellung des Monotheismus S. 66 ff.

satz", „um dem Vorleser anzugeben, wie er statt des heiligen Gottesnamens auszusprechen habe".[1] Allein diese Vermutung scheitert an der einfachen Tatsache, daß neben *jahveh 'elohē* .. eben auch einfaches *jahveh* durch den M. T. geboten und durch LXX bestätigt ist. Es ist nicht einzusehen, warum, wenn der Text wirklich für den liturgischen Gebrauch in dieser Richtung überarbeitet worden wäre, nicht konsequenterweise auch an diesen Stellen *'elohē* .. eingesetzt worden sein sollte; oder brauchte der Vorleser nur von Zeit zu Zeit einen ermunternden Rippenstoß, richtig zu lesen? Zudem wird E. gelegentlich seinem eigenen Prinzip untreu, da nämlich, wo er ohne *'elohē* .. seine Sechser nicht voll bekäme, so, um nur zwei Beispiele zu nennen, in 5$_{2,24}$. Aber es kommen noch der Unstimmigkeiten weit mehr. So ist das Material, auf Grund dessen Erbt seine Reihen bildet, viel zu gering; in 9$_{9}$ff. z. B. ist nur 9$_{28}$ ein glatter Sechser, ebenso in der singularischen Einleitungsrede — Erbt legt seinen Ausführungen grundsätzlich Steuernagels Scheidung zugrunde — 4$_{44}$, 6$_{4}$ — 9$_{7a}$ nur 4$_{44}$, 6$_{4}$, während andererseits 8$_{4}$ ein glatter Achter ist und 8$_{5}$, nach Erbtschem Muster präpariert, sich leicht in einen solchen verwandeln läßt. Warum wird also versucht, gerade in Sechser aufzulösen, vielleicht ginge es bei einigem guten Willen auch mit Achtern oder in 5, wo 2f glatte Siebener sind, auch mit solchen. Auf Grund e i n e s Verses aber, dem womöglich noch andere als Gegeninstanzen gegenüberstehen, einen ganzen Abschnitt textlich so lange umzugestalten, bis er sich auflösen läßt, ist m. E. unzulässig.

Vor allem aber ist — es gilt dies besonders für die gesetzgeberischen Stücke — nie mit der Möglichkeit gerechnet, daß eine ältere Grundlage bestanden haben könnte, deren ehedem vorhandene „metrische Form bis zur Unkenntlichkeit verdeckt wurde"[2], nicht nur durch Zusätze, mit denen Erbt fast ausschließlich rechnet, sondern auch durch sonstige Veränderungen, von deren Mannigfaltigkeit wir uns vielleicht ein Bild machen können, wenn wir doppelt überlieferte Texte — zwei solche Beispiele werden der Dekalog und Dtn. 10$_{1-5}$ uns bringen —

[1] a. a. O. S. 118.
[2] Sievers, Metrische Studien I S. 378.

näher vergleichen. Endlich aber finden wir gelegentlich Konstruktionen, die wohl im Deutschen, aber nicht im Hebräischen möglich sind. Ich führe als Beispiele an 8 2 ... וְזָכַרְתָּ אֶת־כָּל־הַדֶּרֶךְ הוֹלִיכְךָ יְהוָה (und denke daran, den ganzen Weg hat dich Jahve geführt in der Wüste) oder 8 3 לְמַעַן הוֹדִיעֲךָ כִּי לֹא עַל־הַלֶּחֶם לְבַדּוֹ כִּי עַל־כָּל־מוֹצָא פִי־יְהוָה יִחְיֶה הָאָדָם (damit du erfährst, daß nicht vom Brote allein, daß (vielmehr) von allem, was Jahves Wort schafft, der Mensch lebt) oder 7 9 וְיָדַעְתָּ כִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הָאֵל הַנֶּאֱמָן (und wisse, daß er der treue Gott ist; cf. dazu 8 18 וְזָכַרְתָּ אֶת־יְהוָה .. כִּי הוּא הַנֹּתֵן). Schwierig ist auch die Konstruktion des *'ašer* in 8 9 und noch mehr die des *'abanēha* (ibid.) auf das *'ereṣ* (8 8b), das selbst schon ein dreifaches Attribut bei sich hat. Weitere Schwierigkeiten werden uns bei der Einzeluntersuchung noch entgegentreten; daß die Erbtschen Aufstellungen nur mit größter Vorsicht zu gebrauchen sind, steht wohl nach dem Gesagten fest.

Überhaupt will es nicht gelingen, ein durchlaufendes Metrum im Dtn. nachzuweisen, so daß die Verwendung desselben für die Kritik im wesentlichen auf einzelne Abschnitte, wo die Dinge dank besonderer Umstände anders liegen, und die bei der Einzeluntersuchung von selbst heraustreten werden, beschränkt bleiben muß, auch da aber nur unter Beachtung der oben aufgestellten Regeln[1].

Ist aber hier eine genaue Untersuchung unseres Buches erst noch vonnöten, so gilt dies in gleicher Weise von einer eng damit zusammenhängenden Frage. Es ist zu prüfen, ob nicht neben den rhythmischen Erscheinungen, die nach Lage der Dinge vielfach auf eine Art gehobener Prosa hindeuten, auch sonstige sprachliche Elemente — Klangfiguren, z. B. Alliterationen, auf deren Vorhandensein in den älteren hebräischen Gesetzen schon Ley[2] hingewiesen hat, u. ä. m. — sich aufzeigen lassen, die in dieselbe Richtung weisen und zur Ermittlung der hinter den Texten stehenden schriftstellerischen Individuali-

---

[1] cf. auch Steuernagel, Einleitung S. 73.

[2] Metrische Formen S. 203 ff. Auch Klostermann glaubt eine Ordnung nach den Anfangsbuchstaben der Abschnitte in 12—28 noch durchschimmern zu sehen (Pentateuch N. F. S. 285).

tät wertvolle Dienste leisten können. Auch hier sind kaum die nötigsten Vorarbeiten getan.

Nach beiden Seiten hin, nach der Benutzung der LXX und nach der Verwertung dichterischer Elemente, ist also das zweite Ergebnis der bisherigen wissenschaftlichen Arbeit am Dtn., die grundsätzliche Anerkennung der Notwendigkeit der Schichtenscheidung, noch fester zu begründen.

c) Anders liegt die Sache bei dem dritten hier zu besprechenden Ergebnis, der Verknüpfung des Dtn. mit der Reform des Josia von 621. Schon Graf[1] konnte diese zum Ausgangspunkt für seine Darstellung des Entwicklungsganges der hebräischen Literatur wählen, denn seit de Wette[2] herrscht bis heute fast allgemein die Ansicht, daß wir in 2. Reg. 22f. den glaubwürdigen Bericht über die Auffindung unseres Buches vor uns haben. Gleichwohl wird es mit Rücksicht auf einige neuere Arbeiten nötig sein, auch diese Position kurz nachzuprüfen. Vorausgeschickt sei, daß es sich hier nur darum handeln kann festzustellen, ob Dtn. 12 und was unmittelbar mit diesem Kapitel zusammenhängt in direkter Beziehung zu den genannten Ereignissen steht, nicht aber darum, ob das Dtn. als Ganzes schon 621 vorlag. Letztere Frage wird der Einzeluntersuchung zuzuweisen sein, für die, wenn anders die erwähnte Verbindung vorhanden ist, sie zugleich als kritischer Maßstab für die Aussonderung späterer Stücke dienen kann.

Von einer doppelten Seite her ist nun ein Angriff auf diese Position möglich und auch tatsächlich erfolgt. Entweder die Geschichtlichkeit von 2. Reg. 22f. oder aber die Beziehungen zwischen dieser Erzählung und dem Dtn. werden bestritten. Wir müssen auf beide Einwendungen eingehen, können uns aber dank der Arbeiten von Puukko[3] und Kittel[4] kurz fassen.

Die Bestreitung der Glaubwürdigkeit von 2. Reg. 22 ist vor allem von französischen[5] und amerikanischen[6] Forschern aus-

---

[1] Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments S. 1.

[2] Zuerst: Dissertatio critico-exegetica S. 13 Anm.

[3] Dtn. S. 1—90.

[4] Alttestamentliche Wissenschaft[2] S. 80ff. G. V. I. 1[2] S. 257ff.

[5] cf. Havet, Le Christianisme et ses origines III S. 35f. und 153—157; Vernes, Rev. Crit. 1886 II S. 161f., Nouvelle hypothèse

gegangen. Man leugnet, vielfach wenigstens, nicht, daß 2. Reg. 22 die Auffindung des Dtn. schildern will, erklärt aber eben dieses für eine spätere Fiktion. Nun enthält der Bericht der Königsbücher zweifellos Stellen, die einer späten Zeit angehören, aber dadurch, daß es mit hoher Sicherheit gelingt, diese auszuscheiden,[1] ist der Kern der Erzählung als älter ausgewiesen. Damit wäre nun freilich für seine absolute Datierung noch nicht allzuviel gewonnen. Allein es spricht alles dafür, daß wir als untere Grenze für diese das Jahr 608[2] anzuerkennen haben; dadurch ist aber auch die Glaubwürdigkeit des Berichtes im wesentlichen gesichert. So ist es vor allem eine ungenügende Analyse von 2. Reg. 22, die zu den erwähnten Ergebnissen geführt hat.[3] Sodann aber sei betont, daß seit der Zeit, wo diese Angriffe zuerst auftauchten, unsere Anschauung vom israelitischen Schrifttum und der Glaubwürdigkeit der Berichte im allgemeinen sich vielfach gewandelt hat. Wir wissen heute von einer Verwendung der Schrift, die schon auf eine längere Geschichte derselben schließen läßt, in ziemlich frühen Zeiten des israelitischen Königtums.[4] Die Kontrolle der historischen Bücher durch die Epigraphik der mit Israel-Juda ringenden Großmächte macht die

---

sur la composition et l'origine du Dtn. S. 28, R. I. E. 1888 S. 501 ff.; vor allem aber Horst R. H. R. XVII S. 11—22 und Bellangé: Le judaisme S. 171—173. Auch d'Eichthal, Etude sur le deutéronome (Melanges de critique biblique S. 79 ff.) gehört hierher, doch sehen wir von ihm am besten ab, da er durch den Tod gehindert wurde, seine Ansicht ausführlich zu begründen.

[6] Day in J. B. L. XXI S. 197 ff.

[1] cf. die Commentare von Benzinger und Kittel zu 2. Reg. 22 sowie Puukko Dtn. S. 1 ff.

[2] cf. Puukko, Dtn. S. 21, und Steuernagel Einl. S. 346. — Von Früheren ist besonders zu nennen Piepenbring, R.H.R. XXIV S. 41—49 und XXIX S. 124 ff.

[3] Am stärksten ist dies „summarische, unwissenschaftliche" Verfahren, wie Puukko es treffend genannt hat (Dtn. S. 27), bei Day ausgebildet. — Eine merkwürdige Vorstellung vom Verlauf der israelitischen Geschichte muß auch Fromer haben; er verlegt (Dokumente des Fortschritts 1913 S. 279) die Auffindung des Gesetzes in die Zeit vor 701! Sollte er etwa Jesaia und Josia verwechselt haben?

[4] cf. Kittel, Alttestamentliche Wissenschaft[2] S. 62—64.

Verlegung der gesamten israelitischen Literatur in das nachexilische Zeitalter, die auch sonst von den größten Schwierigkeiten gedrückt wird,[1] vollends unmöglich.[2]

Ist also die Geschichtlichkeit der Kultusreform vom Jahre 621[3] auf Grund eines Buchfundes sichergestellt, so ist die Frage nun die, ob mit der überwiegenden Anzahl der Kritiker das Dtn. (oder besser sein Kern) als solches zu betrachten ist. Auch hier können wir uns meist, dank der ausführlichen Darlegung Puukkos,[4] kurz fassen, doch verlangen einige neuere Arbeiten eine genauere Besprechung.

Vor etwa 3 Jahren hat Östreicher[5] die zuletzt, soweit ich sehe, von Riehm[6] vertretene, aber auch von diesem später aufgegebene Ansicht[7] erneuert, daß mit dem Gesetz des Josias der ganze Pentateuch, soweit er gesetzlich ist, gemeint sei. Seine Beweisführung verläuft etwa folgendermaßen: „Hinter der Einführung des assyrischen Kults durch Manasse und Amon stehen ... politische Vorgänge“[8], auch die Einsetzung des Königs Josias war nichts als ein Akt der Loyalität gegen Assur, dem dieser treu blieb. Auch seine Reformversuche werden nur zögernd und langsam unternommen, um Assur nicht zu reizen. So erhält der Bericht der Chronik Glaubwürdigkeit, nach dem die Reformarbeit des Königs in mehreren Etappen vor sich ging, und zugleich wird dieser das Gesetzbuch als Ursache genommen.[9] Zudem stimmen die Neuerungen des Königs gar nicht zu den Vorschriften des Dtn., weder was die Zentralisation des Kultus

---

[1] cf. Kuenen, R. H. R. XX S. 4 ff., auch Gesammelte Abhandlungen S. 410 ff.

[2] cf. vor allem Jeremias, A. T. A. O.[2] S. 497 ff.; Kittel, G. V. I. II[2] S. 300—304 und für einen speziellen Punkt S. 559—568; Zimmern-Winckler, K. A. T.[3] S. 32 ff.

[3] Auf die Glaubwürdigkeit der Einzelheiten (*maṣa'tī* usw.) soll hier noch nicht eingegangen werden.

[4] Dtn. S. 30—69.

[5] Die Josianische Reform in: Das Reich Christi 1911 S. 195 bis 213.

[6] Gesetzgebung Moses im Lande Moab S. 98 Anm. 1.

[7] Einl. I S. 248.

[8] a. a. O. S. 199.

[9] a. a. O. S. 202 ff.

die er gar nicht wollte,[1] noch was die Passahfeier[2] betrifft. — An diesen Ausführungen ist die energische Hineinstellung auch der religiösen Bewegungen Israels in den Rahmen des vorderasiatischen Weltgeschehens sicher beachtlich. War die assyrische Weltmacht zur Zeit des Josias auf ihrer vollen Höhe, die Kultusreform hätte kaum, oder wenigstens nicht in dem uns berichteten Umfange[3], stattfinden können. Das war aber nicht der Fall; Assurs Macht war dahin,[4] einer der tragischsten Prozesse der Weltgeschichte, der Untergang der tausendjährigen Herrschaft der Semiten über das Kulturland im Osten des Mittelmeeres, war nicht mehr aufzuhalten. Die Verhältnisse hatten sich gegen die Zeit Manasses gewaltig verschoben; daher ist es verfehlt, die Ereignisse unter Josias gemäß denen, die um ein halbes Jahrhundert zurücklagen, zu interpretieren. Die Stämme an der Peripherie eines solchen „urzeitlichen Absolutismus" merkten sehr wohl, ob die Zentralgewalt auf der Höhe war oder nicht, und handelten danach. Es ist daher weder in der Notiz 2. Reg. 23 15 = 2. Chron. 34 6 noch in der Tatsache der Schlacht bei Megiddo ein Beweis für assurtreues Verhalten des Josia zu erblicken[5]; damit aber fällt auch die Vermutung hin, der König habe seine Reform nur tastend, weil unter ständiger Furcht vor Assur, durchgeführt, und auch dieser Versuch, den Chronikbericht zu retten, ist nicht in der Lage, das Urteil über denselben umzustoßen.[6] Wir müssen vielmehr nach wie vor annehmen, daß den Anstoß zur Reform das neu gefundene Buch

---

[1] a. a. O. S. 204, 206, 210 f.

[2] a. a. O. S. 208.

[3] Vor allem die Ausdehnung auf Nordisrael wäre sicher unmöglich gewesen.

[4] cf. Kittel, G.V.I. II[2] S. 529 ff. — Allerdings wir dman ja nach den neuesten Untersuchungen Wilkes über das Szythenproblem (Alttestamentl. Studien, R. Kittel zum 60. Geburtstage dargebracht [B.W. A.T. XIII] S. 222 ff.) über diesen Punkt anders urteilen müssen als z. B. Wellhausen (K.d.G. I 4, 1[2] S. 25) und Kittel (a. a. O. S. 530) es tun.

[5] cf. Kittel, G.V.I. II[2] S. 546.

[6] Überhaupt wäre es bedenklich, um dieser Reflexion willen den Bericht von 2. Chron. 34 3–7 höher zu werten, da er einer Quelle angehört, die auch sonst in Chron. sich findet und nicht als zuverlässig gelten kann (cf. Kittel, Com. zu Chron. z. St.).

gebildet hat, denn die baulichen Veränderungen, die am Tempel wie bei jedem größeren Gebäude von Zeit zu Zeit nötig waren, sind für sich noch keine Reform.

Doch wie dem auch sei, auf keinen Fall soll dies Buch das Dtn. gewesen sein können, da die Abschaffung der Höhen gar nicht der Zweck der Tätigkeit des Königs gewesen sei. Östreicher stützt dies darauf, daß wohl die במות השערים[1] niedergerissen worden, die anderen aber nur verunreinigt worden seien. Letzteres lasse erkennen, daß es sich um eine vorübergehende Maßnahme handele. Dies ist jedoch direkt falsch. Einmal läßt der Vers 23 8 in keiner Weise deutlich werden, warum die verschiedenen Höhen nicht in derselben Weise behandelt sein sollten, zumal auch die Höhe in Bethel „niedergerissen“ wurde (23 15). M.E. hat Östreicher übersehen, daß *nataṣ et-habbama*[h] ein ungenauer Ausdruck ist. *nataṣ* bezieht sich von Haus aus auf die an dem heiligen Orte befindlichen Baulichkeiten (Altäre[2] usw.), denn von einem Niederreißen der „Höhe“ als solcher kann doch keine Rede sein. Insofern aber in dem *nataṣ* der Bauten das *ṭimme'* der Höhe, das sich auf deren Charakter als einer heiligen Stätte bezieht, seinen handgreiflichen Ausdruck findet, liegen beide Worte ineinander und können promiscue gebraucht werden. Nicht minder irrig ist Östreichers Deutung des *ṭimme'*; was er meint, eine vorübergehende Einstellung der heiligen Verwendung des Ortes könnte nur durch *ḥillel* ausgedrückt sein, denn dieses Verbum enthält die rein negative Aussage, daß eine Sache zur Zeit nicht tabû ist oder nicht als tabû (*qadoš*) anerkannt wird.[3] Hingegen bedeutet im Gebiete des tabû selbst, sobald das „Gefühl, bei dem Abscheu und Ehrfurcht noch undifferenziert ineinander fließen“,[4] gespalten war, und sobald der ursprüngliche Gegensatz zwischen wertvollem (orenda) und gefährlichem Tabû (otgon) sich unter dem Einfluß der Gottesvorstellung zu dem anderen zwischen heilig und unrein verschoben hatte, *ṭame'* den

---

[1] Zu punktieren mit B.H.K. שְׂעִירִם (M.T. שְׂעִירִם 2. Reg. 23 8).

[2] Ebendort: Auch den Altar zu Bethel, die Höhe, die Jerobeam errichtet hatte, . . . brach er ab.

[3] cf. vor allem Ez. 36 20 ff.

[4] Wundt, Elemente der Völkerpsychologie S. 192.

positiven Gegensatz zu dem „Heiligen“ im engeren Sinne.[1] Wir können hier diesen Prozeß nicht verfolgen[2]; daß er in Israel vor 621 vollzogen war, lehrt Am. 7 17.[3] Endlich ist auch der Hinweis auf Nabonid, den Östreicher heranzieht, verfehlt; ein Verfahren wie das von diesem eingeschlagene hat doch nur dann Zweck, wenn es sich um die Sicherheit von Götterbildern oder -symbolen handelt; wo aber lesen wir, daß Josias solche nach Jerusalem gebracht habe? — Damit ist der Versuch, die Reform von 621 als eine von vornherein nur als vorübergehend gedachte Maßregel darzustellen, gescheitert. Zeigen doch auch die Maßregeln, die man traf, um die Bevölkerung in allen ihren Teilen willig zu machen[4], daß man sich darüber klar war, welche ungeheure Zumutung man an die Leute stellte, zugleich aber auch, daß man von der Notwendigkeit einer durchgreifenden Reform durchdrungen war. Die Sicherung der Einheit Jahves gegen seine Zersplitterung in viele Lokalgottheiten, deren jede wieder auf das Niveau des Baal zurückgesunken wäre und damit die Lösung des dem 7. Jahrhundert eigentümlichem Problems der Religionsentwicklung war nicht anders erreichbar. Vollends in den *śe'irīm* einen Hinweis auf Lev. 17 7 sehen zu wollen, erscheint bei der Verbreitung dieses Kultes im alten Israel und noch bis in die christliche Zeit[5] hinein doch gewagt. Damit aber können wir Östreichers Darlegungen endgültig verlassen. Von ihnen aus die ganze bisherige Anschauung über die Ent-

---

[1] Vor allem im Lev.; wer *ṭame'* ist, ist von allen kultischen Handlungen ausgeschlossen, hingegen nicht, wer *ḥol* ist. Letzterer ist nur in mancher Hinsicht (Betreten des Innenraumes des Tempels usw.) beschränkt, weil ihm eine besondere Qualität fehlt.

[2] cf. Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte[4] S. 29—34, vor allem aber Söderblom E.R.E. VI S. 731ff.

[3] Man beachte zur vollen Würdigung der Stelle vor allem, daß die Worte an den Priester gerichtet sind; auch Hos. 9 3 ist der Gegensatz, der dahintersteht: Jahves Land — unreines Land.

[4] cf. Reg. 23, 1 ff.

[5] cf. Duhm, Com. zu Jes. 13 21 f. — Auch der Umstand sollte von allzu raschen Schlüssen zurückhalten, daß die besondere Nennung der *bamōt haśśe'irīm* auch durch das (vielleicht etwas boshaft gemeinte) Wortspiel miterfolgt sein kann: *śar-ha'īr* — *śe'irīm*.

stehung des Pentateuchs zu stürzen — und darauf käme ihre Anerkennung hinaus[1] —, liegt kein Grund vor.

Wesentlich kürzer können wir uns bei den anderen Versuchen fassen, das Josiabuch außerhalb des Dtn. finden zu wollen. Das Bb — an dieses in Verbindung mit einigen anderen Stücken, die jedoch nie eine Einheit gebildet haben, denkt Vatke[2] — ist trotz der Gleichheit der Bezeichnung Ex. 24 7 und 2. Reg. 23 2 um deswillen ausgeschlossen, weil eine Reform auf Grund von Ex. 20 24b [3] zunächst einmal mit einem Umbau des Altars im Tempel zu Jerusalem, der aus anderem Material war als hier vorgeschrieben wird,[4] hätte beginnen müssen.

---

[1] cf. Puukko, Dtn. S. 33, besonders Anm. 1. Auf Einzelheiten seiner dortigen Beweisführung kann ich mich hier nicht einlassen; über seine Verwertung der Elephantine-Papyri s. unten S. 239[3]. Im ganzen trifft er das Richtige.

[2] cf. Rel. des A.T. S. 504 Anm. 2. Mit Bb sollen Ex 13, 19—20, 32—34 zusammengehört haben, doch ist 13 3ff. selbst erst nachdeuteronomisch (cf. Baentsch, Com. z. St.: Rd.).

[3] M. E. ist Puukko im Recht, wenn er das ה nach *kŏl*, das so viel Verwirrung hervorgerufen hat, als durch das folgende *'ašer* bedingt betrachtet (Dtn. S. 34 Anm. 2). Zur Ergänzung möchte ich darauf hinweisen, daß im Arabischen ein mit *'alladī* eingeleiteter Relativsatz, wenn überhaupt ein, so stets ein determiniertes Nomen vor sich fordert (cf. Socin-Brockelmann[7] S. 149), und daß sich auch im Hebräischen „eine sich immer noch geltend machende Beschränktheit seines (d. h. des *'ašer*) Gebrauchs“ (Baumann, Hebräische Relativsätze S. 9) nachweisen läßt. Ob in der zweiten Vershälfte אזכיר oder תזכיר zu lesen ist, ist — gegen van Hoonacker (Mus. XIII S. 316) — für die Frage nach der Einheit oder Mehrzahl des Heiligtums ganz gleichgültig.

[4] Darauf hat zuerst van Hoonacker aufmerksam gemacht (Mus. XIII S. 308). Es ist demnach ohne weiteres klar, daß sich das Bb nicht als bei der Tempelgründung in Jerusalem — und Bethel (cf. ebenda S. 313) — maßgebend betrachten läßt. Damit ist es aber noch nicht dem culte populaire domestique ou privé zuzuweisen. Daß es einen solchen in Israel gab, zeigt Jdc. 17ff., vor allem 18 19 aufs deutlichste; zugleich aber lehrt diese Stelle auch, daß zwischen diesem und dem Kult der Stämme, Geschlechter usw. nur ein gradueller, nicht aber ein prinzipieller Unterschied gesehen wurde. Für eine Scheidung in staatlichen Kult, der zentralisiert war, und privaten Gottesdienst, den jeder daneben halten konnte, wo es ihm beliebte (so auch Poels, Examen critique de l'histoire du sanctuaire de l'arche S. 75), findet sich in der geschichtlichen und der prophetischen

Nicht besser steht es mit den Sinai-Debarim des J in Ex. 34 11 ff. Gewiß mag man in späterer Zeit das *bēt jahveh* (34 26a) auf den Tempel gedeutet haben; daß es ursprünglich diesen im Gegensatz zu den anderen Kultstätten gemeint hätte, muß als ausgeschlossen gelten. Der betreffende Vers handelt ja gar nicht vom Kultus im allgemeinen, sondern nur von den vegetabilen Opfern, während die tierischen vorher und nachher ohne jede Ortsbezeichnung[1] erledigt werden. Schon daraus geht hervor, daß der Ton nicht auf dieser liegen kann. Zudem war *bēt jahveh*, wie 1. Sam. 1 7[2] lehrt, nicht terminus technicus für den jerusalemischen Tempel.[3] Nun glaubt freilich Fries[4] eine direkte Beziehung zwischen der Reform des Josias und Ex. 34 gefunden zu haben, nämlich den Passahritus. Daß er dabei nicht den Text, den M. T. und die alten Übersetzungen übereinstimmend bieten, zugrunde legt, sondern eine von ihm erfundene abweichende Punktation,[5] hat Puukko[6] schon ins rechte Licht gerückt. Ich möchte daher nur zwei Fragen aufwerfen: 1. Wo finden wir in den Geschichtsbüchern oder in den Gesetzen irgendeine Nachricht,

---

Literatur nicht die geringste Spur. Wir müssen deshalb daran festhalten, daß Bb die Kultuszentralisation weder fordert noch voraussetzt, sondern eher betonen, daß es mit seiner Altarvorschrift, die einen anderen Tempel als Jerusalem im Auge haben muß, ohne eine Mehrheit von Heiligtümern undenkbar ist.

[1] 34 19, 25, 26 b. M. E. steht Ex 34 26a auf einer Stufe mit 34 19.

[2] Nach B.H.K. lautet der Vers וְכֵן תַּעֲשֶׂה שָׁנָה בְשָׁנָה מִדֵּי עֲלֹתָם בֵּית יְהוָה.

[3] Gegen Bötticher, Das Verhältnis des Dtn. zu 2. Kön. 22. 23 S. 19; selbst wenn 34 24 zum ursprünglichen Bestand gehörte, würde es noch nichts beweisen, da auch *'alah* von anderen Heiligtümern (cf. Puukko, Dtn. S. 61 Anm. 1) vorkommt.

[4] Gesetzesschrift des Königs Josias S. 51 ff.

[5] M. T. לא ילין לַבֹּקֶר זבח חג הפסח.

Fries „ „ „ לא ילין לַבָּקָר.

[6] Dtn. S. 41. Fries beruft sich freilich darauf, daß der LXX zu 2. Chron. 35 12 eine analoge falsche Punktation von בקר zugrunde liegt; haben nun solche Analogieschlüsse stets etwas Unsicheres, so dieser um so mehr, als 2. Chron. 35 LXX allein steht, während in Ex. 34 die Tradition einhellig ist, und andererseits diese Abweichung der LXX sich am leichtesten dann erklärt, wenn ein Anklang an ähnliche Stellen, wo בֹּקֶר zu punktieren ist, nahelag.

daß man vor Ex. 34 bezw. vor 621 einen Unterschied zwischen dem Fleisch der Lämmer und dem der Rinder hinsichtlich der Zeit, binnen deren es verzehrt sein müßte, gemacht hätte? Nur eine solche Überlieferung aber würde uns gestatten, an Dtn. 16 4[1] mit der Frage heranzutreten, welches Fleisch, das nicht übrigbleiben durfte, hier gemeint sei.[1] 2. Wo haben wir eine Tradition, daß die Lämmer am Abend, die Rinder aber in der Nacht geschlachtet wurden, welche also die von Fries vorgeschlagene Antithese[2] zu Dtn. 16 4, entgegen der im Text selbstgegebenen, *'ereb — boqer* rechtfertigen würde? Die Frage ist also von Fries falsch gestellt; er bringt Probleme an den Text heran, die geschichtlich nie bestanden haben und denen gegenüber die Urkunden natürlich versagen. Infolgedessen behalten die Gegengründe, die vor allem Bötticher[3] gegen die Annahme von Beziehungen zwischen der Josiareform und Ex. 34 zusammengestellt hat, ihr volles Gewicht.

Endlich ist, da der Dekalog von Ex. 20 als Grundlage für eine kultische Reform im Stile von 2. Reg. 22 natürlich nicht in Frage kommt, nur noch das Heiligkeitsgesetz zu behandeln, und zwar dieses etwas ausführlicher, da der Anschein einer Beziehung zwischen den Ereignissen des Jahres 621 und diesem Gesetzeswerk nicht ungünstig[4] ist. So viel ist ja sofort klar, daß hier alles auf die Entscheidung über Lev. 17 3–9 ankommt. Kennen diese Verse einen Kultusort, oder fordern sie ebenso wie Dtn. 12 die Ersetzung einer Vielheit von solchen durch das eine *miškan jahveh*? Der erste Eindruck weist durchaus in die letzte Richtung; „das Absehen dieser Vorschrift ist einzig und allein darauf gerichtet, die Alleinberechtigung der einzig legitimen Opferstätte sicherzustellen".[5] Ist also nicht doch H das Gesetzbuch des Josias?

---

[1] Die Frage nach der Ursprünglichkeit dieses Verses kann zunächst ausgeschaltet werden.

[2] Fleisch, das am Abend — in der Nacht geopfert wurde (a. a. O. S. 52 f.).

[3] a. a. O. S. 19 f.

[4] Aufgestellt ist diese Vermutung von Preiß (Berliner Schulprogramme 1892 Nr. 55 S. 19); über die von ihm herangezogenen Stellen s. S. 36[1].

[5] Wellhausen, Proleg.[6] S. 51.

Sehen wir genauer zu! Es muß sofort auffallen, daß 17 5 schlecht an 4 anschließt; warum ein Mann, der nicht an der Opferstätte geschlachtet hat, getötet werden soll, sagt schon 4 bα: *dam šapak*; er hat eine Sünde begangen, die in älteren Zeiten durchaus als schwerwiegend empfunden wurde.[1] Auch sprachlich weisen 5–7 so starke Abweichungen gegen 3–4, 8–9 auf,[2] daß wir in ihnen ein selbständiges Stück sehen müssen, dessen Inhalt auch für sich zu betrachten ist.[3] Sie verbieten das Opfer an die Seʿirim; damit aber das Volk nicht in Versuchung gerät, diesen dennoch seine Gaben darzubringen, soll es nicht *ʿal-pᵉnē haśśadeh* opfern, sondern sie *qŏrban lᵉjahveh lipᵉnē miškan jahveh* zu dem Priester bringen. Ob dieser aber nur an einem Orte oder in jedem Dorfe zu finden war, darüber sagt unsere Stelle schlechterdings nichts aus, da, wie zuerst Kittel gezeigt hat,[4] in diesem ganzen Abschnitt die Hinweise auf das Lager und das Zelt als spätere Zutat zu streichen sind. Wir müssen deshalb auf eine Interpretation in dieser Richtung verzichten, zumal ja der Seʿirimkult nichts ist, was einer bestimmten Zeit eigentümlich gewesen wäre[5]. Wahrscheinlich ist nur, daß dieses Stück schon vor der Einarbeitung von H in P mit 3–4, 8–9 verbunden war[6].

Wie aber steht es nun mit eben diesen Versen? Die Frage läge sehr einfach, wenn *šaḥaṭ* unbedingt das profane Schlachten im Gegensatz zum sakralen bedeuten würde. Nun findet sich aber z. B. Ex. 12 6 dies Verbum in Verbindung mit dem Passahlamm, also zweifellos in sakralem Sinne. Es muß daher zunächst untersucht werden, wie es an unserer Stelle gemeint ist. Dafür bietet nun die Erwähnung des Blutes eine willkommene Hand-

---

[1] cf. den Schrecken Sauls über die Ausschreitung der Israeliten 1. Sam. 14 34.

[2] cf. Baentsch, Heiligkeitsgesetz S. 15 f.

[3] M. E. hat Kittel — zuletzt G.V.I. I² S. 308 — diese Scheidung nicht streng genug durchgeführt und ist deshalb zu Resultaten gekommen, die, wie sich uns im folgenden ergeben wird, nicht durchweg haltbar sind.

[4] Th. St. W. 1881 S. 45, auf Grund mündlicher Anregungen Diestels. cf. auch Baentsch, Com. zu Lev. 17.

[5] s. S. 26 5.

[6] Baentsch ebenda.

habe. Wer ein opferbares Tier — nur um solche handelt es sich — schlachtet, ohne es darzubringen *qŏrban l^ejahve^h*, von dem gilt es: *dam šapak*; er hat der Gottheit etwas entzogen, was dieser gehörte. Damit ist eine bemerkenswerte Wendung des Blutritus gegeben, indem hier das Blut der opferbaren Tiere allein als Besitz der Gottheit gilt oder ihr wenigstens im besonderen Maße eigen erscheint; für die Datierung der Stelle ist dies nicht aus dem Auge zu verlieren. Damit ist klar geworden, daß *šaḥaṭ* hier nur die Bedeutung „Schlachten" haben kann, also in profanem Sinne steht, denn ein „Opfer" war selbstverständlich ein Darbringen *qŏrban l^ejahve^h*. Es fragt sich nun nur, seit wann es in Israel ein solches profanes Schlachten gab.

Es kann auf Grund der sprachlichen Erscheinung, daß „Opfern" und „Schlachten" im Hebräischen und Arabischen durch dasselbe Verbum bezeichnet wurde[1], mit Sicherheit angenommen werden, daß ursprünglich auch die Begriffe — soweit es sich um opferbare Tiere handelte — sich deckten. Der Grundgedanke des Opfers ist eben der, daß gewisse Tierarten — oder einzelne Exemplare derselben, z. B. die erstgeborenen — der Gottheit gehören, ihr heilig sind. Schlachtet der Mensch sie, so muß er den Gott zu dem Mahle laden, damit er seinen Anteil daran erhält. Je mehr der Gedanke der Heiligkeit des betr. Tieres zurücktritt, desto mehr werden sie entweder als rein oder — wenn sie einem anderen als dem Nationalgott heilig waren — als unrein betrachtet. So erklärt es sich, warum nur gewisse Tiere opferbar sind, und warum zugleich bis in späte Zeiten hinein die Schlachtung jedes opferbaren Tieres ein Opfer bleibt. Hier wirken uralte Tabûvorstellungen nach, die so mächtig sind, daß im Volksbewußtsein der heutigen Araber diese Einheit noch fortlebt.[2] Wir müssen demgemäß annehmen, daß, wenn wir in Israel eine profane Schlachtung auch der opferbaren Tiere finden, hier einst ein Bruch eingetreten ist, der die Entwicklung in andere Bahnen lenkte. Eine solche Sprengung der ursprünglichen Einheit ist nun der Zweck

---

[1] זבח; arabisch *ḏabaḥa*.

[2] Curtiss, Ursemitische Religion S. 195.

von Dtn. 12 20 ff., aus Gründen, die wir nachher kennen lernen werden.[1] Das Gesetz von Lev. 17 3 ff. hat also einen Sinn nur in der nachdeuteronomischen Zeit; es stellt sich einer gewissen Liberalität, in der das Dtn. sich mit dem profanen Leben auseinander gesetzt hatte, entgegen und bedeutet eine Reaktion im Sinne der alteingewurzelten Anschauungen, ist aber deshalb ohne jene Neuerung, die es aufzuheben sucht, nicht möglich.[2] Vor allem eine Vergleichung von Dtn. 12 24, 27 b mit Lev. 17 4 [3] zeigt aufs deutlichste, daß letztere Bestimmung nicht vor und nicht ohne die andere hat entstehen können.

---

[1] s. S. 196.

[2] cf. Baentsch, Heiligkeitsgesetz S. 116 f.; Wellhausen, Proleg.[6] S. 51. Die alten Anschauungen waren eben stärker gewesen als die begrifflichen Scheidungen der Theologen. — Gegen diese ganze Auffassung hat nun freilich van Hoonacker eine Reihe von Bedenken geltend gemacht. Er bestreitet einmal eine ursprüngliche Einheit zwischen dem Schlachten opferbarer Tiere und dem Opfer selbst (Mus. XIII S. 319 f., 406 f.). Vielmehr sei durchaus zwischen der Tötung opferbarer Tiere zu profanen Zwecken und den wirklichen Opfern geschieden worden, wenn auch erstere un caractère réligieux (S. 319) gehabt habe. Mit letzterem Zugeständnis, das durchaus den Sachverhalt trifft, fällt aber H.s ganze Theorie, und ein prinzipieller Unterschied zwischen beiden Klassen ist nicht aufrechtzuerhalten, ein gradueller aber, wie wir ihn oben festgestellt haben, besagt für unsere Frage ebensowenig als etwa für den sakralen Charakter einer jeden Messe der Umstand, daß im Volksbewußtsein eine vom Bischof oder Erzbischof zelebrierte höher gewertet wird, als die in der heimischen Dorfkirche vom Ortspfarrer gehaltene. — Sodann aber leugnet H. das Vorhandensein einer profanen Schlachtung als Grundlage des Gesetzes Lev. 17, und zwar stützt er sich (Mus. XIII S. 407 ff.) darauf, daß Blut und Fett (Lev. 7 22 ff., auch 3 16) doch stets besonders behandelt wurden. M. E. hebt letzterer Umstand den profanen Charakter der Schlachtung nicht auf, sondern wenn für das Blut — und in einigen Bestandteilen des Gesetzes auch das Fett — besondere Vorschriften gegeben werden mußten, um deren Tabûcharakter gerecht zu werden, so beweist dies doch eben gerade das eine, daß nämlich die Schlachtung an sich ihres sakralen Charakters entkleidet war, daß nicht mehr die Tatsache der Tötung eines opferbaren Tieres für den Opfercharakter der betreffenden Handlung konstitutiv war. Aber eben dies setzt Lev. 17 3 f. voraus und will es wieder allgemein zur Anerkennung bringen (gegen Sellin, Einl. S. 26).

[3] Ältere Anschauungen in betreff des Blutes finden wir in 17 10 ff., ein Beweis für die komplizierte Zusammensetzung des Kapitels.

Damit ist aber zugleich gezeigt, daß unsere Stelle die Einheit des Heiligtums voraussetzt, nicht mehr als eine Neuheit[1] sie fordert. Daß dies Gesetz aber seinerseits auf eine ältere Stufe zurückgeht, in der es „einfach verbietet, jemand anderem als Jahve ein Opfer zu bringen“[2], auf der es also eine Parallele zu 5–7 bildete, lehren 8–9. Hat demgemäß H in seiner heutigen Gestalt nicht mehr, so hat es in seiner älteren Fassung noch nicht die Grundlage der Josiareform bilden können.[3]

Somit verbleibt von allen gesetzlichen Stücken — denn mit H fällt natürlich jede Möglichkeit, das ja als Ganzes noch spätere P heranzuziehen — nur das von Anfang an wahrscheinlichste übrig: Dtn. 12—26. Aber sprechen nicht auch gegen dieses entscheidende Gründe? Diese Frage müssen wir uns jetzt vorlegen, denn nach Vorgang von Kleinert[4] hat neuerdings Fries

---

[1] cf. Baentsch, Heiligkeitsgesetz S. 117.

[2] Kittel, Th. St. W. 1881 S. 45; zur Annahme einer solchen älteren Schicht berechtigt auch das S. 31 f. über den Blutritus in 17 4 verglichen mit dem von 17 10 ff. Gesagte. — Das neue Gesetz ist aus dem alten durch Verlegung des Tones entstanden, eine Erscheinung, die wir in der israelitischen Rechtsgeschichte auch sonst beobachten können. Man soll nur Jahve seine Opfer darbringen, das finden wir hier den veränderten Verhältnissen entsprechend verschoben zu der Vorschrift: alles, was für Jahve ein Opfer bilden kann, auch als solches ihm darzubringen.

[3] Von einer Zwischenstufe, die die Zentralisation als Neuheit forderte, ist nicht die geringste Spur vorhanden; auch 5–7 (cf. S. 30) lassen sich nicht so deuten, da die abzuschaffenden Höhen in der großen Mehrzahl Jahve-Höhen waren (cf. Bötticher S. 8 f.). Gerade das Charakteristische an der Reform des Josias würden sie also nicht treffen. Es ist möglich, daß man später die Verse auch als Protest gegen die Höhen aufgefaßt hat, aber das konnte erst in einer Zeit geschehen, wo die heiligen Orte, denen man den Jahve-Kult genommen hatte, ohne ihnen doch den Charakter einer geweihten Städte rauben zu können (*tame'*, nicht *ḥol*), eben dadurch zum Tummelplatz dämonischer Mächte geworden waren. War das Gesetz nach seiner ursprünglichen Bedeutung gegen Überbleibsel der Religionsübung aus der Zeit vor den Kämpfen eines Elias und Elisa gerichtet, mit deren letzten Resten die josianische Reform zugleich aufräumte, so setzt seine Ausbeutung im Sinne der Kultuszentralisation eben diese doch schon als geschehen voraus.

[4] Das Dtn. u. der Deuteronomiker S. 85.

bestritten, daß Dtn. eine völlige Zentralisation des Kultus lehre.[1] Bei Fries spielt der Privatkultus dieselbe verhängnisvolle Rolle wie bei van Hoonacker.[2] Gewiß ist es richtig, wenn Kleinert ausführt, daß Dtn. nicht eine „Anbetung Jehovas an anderen Stellen des heiligen Landes direkt und überhaupt ausschließe“,[3] aber Anbetung und Opferkult sind doch sehr zweierlei. Nun soll freilich im Dtn. nur die Darbringung der Brandopfer zentralisiert sein; zunächst ist dazu zu bemerken, daß die Erstlingsopfer gleichfalls ausdrücklich hervorgehoben werden (14 23). Wie aber steht es mit den Schlachtopfern? Fries behauptet: „Die Schlachtopfer, diese allergewöhnlichsten und für das israelitische Frömmigkeitsleben unentbehrlichen Kultusopfer ... werden dem freien Privatkultus Jahves anheimgestellt“.[4] Nun trifft dies ja sofort für einen Teil der Schlachtopfer, das Passahopfer (Dtn. 16 5–7), sicher nicht zu; aber die übrigen? Fries beruft sich auf Dtn. 12 15, wo er *zabaḥ* mit „opfern“ übersetzt; daß diese Deutung hier unmöglich ist, hat schon Baudissin[5] betont. Da aber Fries gegen dessen Ausführungen eine Reihe von Gegengründen geltend gemacht hat, müssen wir diese rasch durchgehen.

Daß an den von Fries behaupteten „Opfern“ Reine und Unreine teilnehmen konnten, soll nicht gegen den Opfercharakter der betreffenden Handlungen sprechen, da man „weniger genau mit den Qualifikationen zu Hause war.“[6] Eine solche Teilnahme von Leuten, die *ṭame'* sind, an heiligen Handlungen, widerspräche nun allem, was wir aus der Geschichte des Heiligkeitsbegriffes, der doch keine allein in Israel herrschende Norm war, wissen. Allein Fries glaubt eine Analogie gefunden zu haben: auch 1. Sam. 14 31 ff. sei im Gegensatz zu 1. Sam. 16 5 — welche Stelle übrigens die

[1] Da mir sein Hauptwerk, das in schwedischer Sprache, deren ich nicht mächtig bin, abgefaßt ist, leider nicht zugänglich war, kann ich mich nur auf das stützen, was er Gesetzesschrift S. 10 ff. und Moderne Darstellungen der Geschichte Israels S. 15 ff. ausführt, und auf das, was sich aus den Besprechungen Dalmans (Th. Lit.-Bl. 1896 Nr. 32) und Baudissins (P. R. E.[3] VIII S. 191) entnehmen läßt.

[2] s. S. 27 [3].

[3] a. a. O.

[4] Gesetzesschrift S. 16.

[5] P. R. E.[3] VIII S. 191.

[6] Ebenda S. 19.

Vermutung Naumanns[1] ausschließt, daß „die erforderliche Reinheit durch den Opferakt selbst, näher durch das auf dem Altar Jahves ausgegossene Opferblut . . ., erlangt wurde“ — und 20 26 die Reinheit der Teilnehmer nicht erst geprüft. Aber die Sache steht einfach so, daß eine solche Feststellung überflüssig war, da nach Lage der Dinge — die Krieger waren ja alle *mekuddaš*[2] — niemand vorhanden war, der *ṭame'* sein konnte.

Sodann hatte Baudissin geltend gemacht, daß auch der Hinweis auf Hirsch und Gazelle (12 22) darauf hindeute, daß hier *zabaḥ* nicht im kultischen Sinne zu verstehen sei. Fries sucht dies durch Anführung von Ps. 50 9–11 zu beseitigen, aber er übersieht dabei den Zusammenhang dieser Verse. Was Jahve dort fordert, ist nicht das Opfer an sich, d. h. nicht die Tatsache, daß ein Tier ihm zu Ehren sein Leben lassen muß, sondern die Gesinnung, die die Tötung desselben zum Opfer macht. Der Hinweis auf die Tiere des Waldes soll doch gerade besagen, daß Jahve ihr Blut zu seinem Wohlergehen nicht braucht (cf. 50 12), aber nicht, daß Jahve auch diese sich könnte opfern lassen. Gerade die Gegenüberstellung der „Ochsen und Böcke“ und „aller Tiere im Walde“ zeigt deutlich, daß in Israel „der Opfergedanke“ bei den letzteren nicht ganz so „tief gewurzelt gewesen ist“, wie Fries[3] glaubt, sondern weit eher das genaue Gegenteil.[4] Somit bestehen Baudissins Einwände gegen die Deutung des *zabaḥ*, wie Fries sie für 12 15 gibt, zu Recht und wir müssen festhalten, daß Dtn. 12 die absolute Zentralisation des Kultus fordert. Wenn andere Teile des Dtn. nicht so streng sein sollten, so würde es sich um Inkonsequenzen handeln, die an der Absicht des Gesetzgebers von 12 einen Zweifel nicht begründen könnten[5]; wie es damit steht, werden wir im Verlauf der Untersuchung näher sehen.

---

[1] Dtn. S. 7.

[2] cf. Jes. 13 3 Jer. 51 27 (Dtn. 23 10–12) Benzinger, Archäologie[2] S. 307 und Schwally, Semit. Kriegsaltertümer I S. 59.

[3] Ebenda S. 22.

[4] cf. Steuernagel, Th. Lit.-Ztg. 1904 Nr. 12.

[5] Damit ist zugleich erledigt, was Östreicher (Das Reich Christi 1911 S. 209 ff.) über Dtn. 18 1 ff. ausführt, denn natürlich ist *maqōm 'ašer jibḥar jahveh* dort ebenso zu deuten wie in Kap. 12. Dann aber traf

Wenn anders also überhaupt ein Gesetzbuch die Grundlage der Ereignisse von 621 abgegeben hat, so kann es nur Dtn. gewesen sein, und für einzelne Stellen desselben, die entgegen dem Gesamtbilde hinter das genannte Jahr gehören[1], ist unter diesen Umständen dann der oben[2] aufgestellte Kanon anzuwenden; dieses „wenn" ist aber zunächst noch kurz zu prüfen.

Von zwei Seiten her ist nämlich — abgesehen von der Glaubwürdigkeit von 2. Reg. — bestritten, daß es sich bei dem Josiabuch um ein Gesetz gehandelt habe, von Cullen[3] und schon früher von Seinecke.[4] Ich bespreche den neueren dieser Versuche zuerst. Cullen geht davon aus, daß Dtn. 5—11 nicht als Einleitung zu 12—26 gedacht sei, sondern ein selbständiges Stück darstelle; wenn nun zwei Reformgesetze existieren, von deren einem the principal aim is to secure that Jahveh shall be worshipped and not other gods while in the other the principal aim is to secure that Jahveh shall be worshipped in the right place, so sei es wahrscheinlich, that the former was the earlier.[5] Nun sei aber die Behauptung von 2. Reg. 22, daß die Reform sich im 18. Jahr des Josias abgespielt habe, of a kind that all analogy and experience might lead us to doubt[6] auch wenn man die Geschichtlichkeit of this narrative as a whole[7] nicht in Zweifel ziehe. Es sei vielmehr mit 2. Chron. anzunehmen,

---

der Tadel von 2. Reg. 23 9, wenn ein solcher darin lag, den König ebenso, wenn er nach Auffindung des Gesetzes, zu dem auch nach Ö. Dtn. 18 gehörte, das „Priestervorrecht der Zadokiden" (a. a. O. S. 209) nicht abschaffte, als wenn er von vornherein die Nichtbeachtung dieser Vorschrift durchließ. Tatsache aber ist, daß 2. Reg. 23 den König nicht treffen will, — man beachte nur den Subjektswechsel zwischen Vers 8 und 9 — sondern die Urheber dieser Verletzung des Gesetzes, gewiß mit Recht, an ganz anderer Stelle sucht.

[1] Eine Zusammenstellung bietet Vatke (Einl. S. 385 f.) und auf ihm fussend Preiß (a. a. O. S. 16 f.). — Daß, wie wir sehen werden, alle diese Stellen auch sonst verdächtig sind, kann den genannten Eindruck nur verstärken.

[2] s. S. 21.

[3] The book of the Covenant in Moab. S. 1—22.

[4] G.V.I. I. S. 386 ff.

[5] a. a. O. S. 10.

[6] a. a. O. S. 16.

[7] ebendort.

daß es sich um eine Kette von Reformen gehandelt habe, deren Niederschlag, nicht aber Ursache, Dtn. 12—26 gewesen sei. In Konsequenz davon sei, in 2. Reg. 23 21 כַּכָּתוּב עַל סֵפֶר הַבְּרִית הַזֶּה zu streichen. Eine Bestätigung dieser Auffassung sei es, daß Jer. 7 21 auf keinen Fall Dtn. 12—26, aber sicher Dtn. 6—11 gekannt habe, und daß die Beschreibung des Bundesinhaltes in Jer. 11 1 ff. nur zu den Ausführungen von Dtn. 28 69 — 29 14 stimme, die mit 6—11 und einigen anderen Stücken[1] das Buch der *miṣvah* gebildet hätten, zu denen das Buch der *tōrah* (12—25) eben erst später hinzugetreten wäre.

Die Schwächen einer solchen Beweisführung liegen ja klar zutage. Der erste der herbeigezogenen Gründe besagt — ganz abgesehen von der apriorischen und deshalb anfechtbaren Art einer solchen Beweisführung[2] — so lange gar nichts, als nicht nachgewiesen ist, daß die Vereinigung der beiden Gesetzesstücke nicht vor 621 erfolgt sein kann, ist also ohne die beiden anderen wertlos. Ähnlich steht es mit dem zweiten: Auch hier wird ex analogia munter konstruiert ohne einen Anhalt an der gesicherten Überlieferung. Verraten denn nicht gerade unsere Texte, daß man sich dessen bewußt war, welche ungeheure Zumutung das Gesetz an König und Volk stellte, Forderungen, die sich in der Folge nicht als gänzlich durchführbar erwiesen?[3]

---

[1] 28 69 29 1–14 5 2 4 10–16a, 19–26 5 29—8 18 26 8 19—9 6 10 12–21 27 1b, 3b–4a, 5–7 11 8–28 28 1a, 2a, 7–14, 15, 20–25a, 43–45 30 11–20 Ex. 24 4–8 Dtn. 32 45–47.

[2] Vielleicht ist es in diesem Zusammenhang nicht uninteressant daran zu erinnern, wie lange man im Gegensatz zu Cullens Standpunkt die Priorität von Ex. 34 vor Ex. 20 damit verteidigt hat, die kultischen Forderungen seien älter als die religiös-sittlichen, um zu zeigen, wie wenig sicher solche allgemeine Sätze sind, wenn man sie schematisch ohne Prüfung des Einzelfalles anwendet.

[3] Man beachte den Schrecken des Königs (2. Reg. 22 11 ff.), die Feierlichkeit mit der er den Bund schließen läßt (23 1 ff.), die Nichtdurchführung des Gesetzes über die Höhenpriester (23 9) und die spätere Zurücknahme von Dtn. 12 20 ff. durch Lev. 17 3 f., um zu erkennen, daß es sich, soweit Josias in Frage kam, nicht um eine lange vorbereitete, Schritt für Schritt durchgeführte Aktion handeln kann, sondern um den raschen Entschluß eines in seinem innersten religiösen Empfinden getroffenen Eiferers. Über die Absichten des bez. der Verfasser des Buches s. S. 25 f. u. S. 256 ff.

Vor allem aber: wie kam Josias dazu, plötzlich die Kultuszentralisation vorzunehmen, wenn das aufgefundene Buch kein Wort davon enthielt, ja in einer seiner Bestimmungen[1] gegen dieselbe zu sprechen schien; warum wurde mit einemmale im 18. Regierungsjahre der Passahritus geändert, wenn nicht eine gesetzliche Bestimmung, die man früher nicht gekannt hatte, dazu zwang?[2] Und doch müßten wir uns mit diesen Schwierigkeiten abfinden, wenn wir tatsächlich in Jer. 7 und 11 zwei urkundliche Zeugnisse vor uns hätten, die wohl Dtn. 6—11, aber nicht 12—25 kennen würden. Wie steht es nun damit? Zunächst ist zu bemerken, daß, wie wir in anderem Zusammenhang genauer sehen werden[3], Jer. 11 1 ff. auf jeden Fall auszuscheiden hat,

---

[1] Nach Cullen (a. a. O. S. 95 ff.) hat ja auch Dtn. 27 1–8 zum Teil zum Buche der *miṣva*^{h} gehört. Darüber s. u. S. 87 [5].

[2] Auch im Zusammenhang des Textes von 2. Reg. 23 spricht nichts gegen die von Cullen auf Grund seiner Hypothese angefochtenen Worte *kakkatūb ʿal seper habbᵉrīt hazze*^{h} in Vers 21 b. — Zum Prinzipiellen cf. Addis, Documents of the Hexateuch II. S. 5 und Cheyne Jeremia S. 17. Letzterer will aus inneren Gründen annehmen, daß Josia schon vor 621 für die Gedanken der Reformpartei gewonnen sei. Vor allem soll the premature death of his idolatrous father Amon have appeared to him in the lighd of a judgment. Cheyne übersieht dabei, daß Josias doch gerade von der Partei, die auf Seiten Amons stand, also der assur- und somit sicher nicht reformfreundlichen, auf den Thron gehoben wurde; vor allem das Landvolk, mithin gerade die Kreise, die am Höhendienst besonders hingen, war es, das ihn zur Herrschaft brachte (2. Reg. 21 24). Daß er aber später, als er selbständig denken lernte, aber vor 621, die Ereignisse im Lichte der anderen Partei zu sehen sich gewöhnt hätte, davon hören wir in der Überlieferung kein Wort, und die Befragung der Hulda spricht sogar direkt dagegen, daß der König damals schon mit den prophetischen Kreisen in Beziehung stand. Er schickt die Deputation ganz allgemein „Jahve zu befragen“ (22 13 *dirᵉšū et-jahve*^{h}), und diese geht zu der ihnen sicher persönlich bekannten Frau eines königlichen Beamten (des *šomer habbᵉgadīm*), die im Rufe einer Prophetin stand. Dies alles wäre kaum denkbar, wenn Josia mit den Kreisen der Schüler des Jesaia oder der „friends“ des Jeremia schon Fühlung hatte. Die reformfreundliche Stimmung des Königs vor 621 bleibt also trotz Cheyne eine inference der Chronik, der zu folgen wir keinen Grund haben. — Über den zur Stützung herangezogenen Bericht von 2. Chron 34 ist S. 24, vor allem Anm. 6, das Nötige schon gesagt.

[3] s. S. 170 f.

da es einer wesentlich späteren Epoche angehört. Anders steht es mit Jer. 7 21. Der Sinn dieser Stelle kann nicht dunkel sein; die Wertlosigkeit der Opfer wird damit begründet, daß Jahve zu der Zeit, da er durch seine Offenbarung die sittlich-religiösen Grundlagen des Volkes schuf, in betreff der Opfer nichts befohlen habe. Während man nun früher zugab, daß die Bekanntschaft des Jeremia mit P, aber auch nur die mit diesem, durch unsere Stelle ausgeschlossen sei,[1] hat Cullen konsequent gehandelt, wenn er auch Dtn. 12 ff. mit unter dies Urteil fallen läßt.[2] Allein bis ans Ende ist auch er nicht gegangen: das einzig Richtige von diesem Standpunkt aus ist es, auch Ex. 20 22 ff. und Ex. 34 hinter Jer. 7 zu verlegen, denn der Prophet spricht es ganz allgemein als Wahrheit aus: לֹא דִבַּרְתִּי. Nicht das größere oder geringere Gewicht, das auf die Opfer gelegt wird, bekämpft er,[3] sondern er leugnet die Tatsache einer Existenz göttlicher Zeremonialgebote, die jene Werke doch sein wollen. Daraus aber geht hervor, daß die Frage hier falsch gestellt sein muß. Und das ist auch der Fall. Die Alternative, auf die die ganze Sache dabei gebracht wird, besteht gar nicht,[4] sondern es gibt ein Drittes: Verwerfung des Anspruches dieser Gesetze. Voraussetzung dafür ist natürlich Bekanntschaft mit ihnen. Nun kann man letztere sogar für die Existenz von Büchern mit derartigen Ansprüchen wahrscheinlich machen. Schon Duhm[5] hat, ohne die Folgerungen aus seiner richtigen Beobachtung zu ziehen, festgestellt, daß zwischen Am. 5 25 und unserer Stelle ein bedeutsamer Unterschied besteht. Amos kann noch voraussetzen, daß seine Hörer, „selbst seine Gegner das zugeben werden", was er über den Opferdienst in der Wüste sagt, Jeremia kann

---

[1] Giesebrecht (Com.[2] S. 50 f.) und Bötticher (S. 76 f.) sind wohl die letzten Verteidiger dieser Ansicht. — Ganz unhaltbar ist natürlich die von Kleinert (S. 90 Anm. 1) vorgeschlagene Pressung des *b^{e}jōm*; cf. gegen ihn schon Dahlet (Jérémie et le Deutéronome S. 47 ff.).

[2] a. a. O. S. 19 f.

[3] Gegen jede derartige Abschwächung cf. Dahlet S. 43 ff., besonders S. 53.

[4] Weil er dies verkannte, verfällt Dahlet schließlich selbst (S. 54) in den von ihm gerügten Fehler der Abschwächung.

[5] Com. zu Jer. z. St.

dies nicht mehr. Es muß inzwischen also ein bemerkenswerter Umschwung eingetreten sein: die Opfer sind eingerückt in die Reihe derjenigen Dinge, die als Gottes Offenbarung gelten. Das aber ist es gerade, was Jeremia bekämpft. Damit ist freilich noch nicht gesagt, daß die Polemik des Propheten sich gegen das Dtn. richtet; auch durch die ältere jahvistische und elohistische Gesetzgebung könnte sein Urteil hervorgerufen sein. Allein wir müssen doch wohl einen Schritt weiter gehen. Die Schärfe der Polemik läßt es wahrscheinlich erscheinen, daß eine konkrete Veranlassung in seiner Gegenwart vorlag; eine solche aber bietet die Einführung des Deuteronomiums oder besser vielleicht der Mißbrauch, der mit diesem Gesetz getrieben wurde, indem man durch Erfüllung seiner kultischen Forderung das Ziel, ein *'am qadōš lejahveh* zu sein, erreicht zu haben glaubte, ein Wahn, den später selbst die Tragödie von Megiddo nicht zerreißen konnte.[1] Des Propheten Augen sehen tiefer. Hinter all dem gewiß redlichen Eifer, mit dem die Deuteronomiker, der König an ihrer Spitze, das Gesetz in Jahves Namen durchführen wollten, sah er die ungeheure Gefahr, die darin für das sittlich-religiöse Leben des Volkes lag, und, das „Gott versucht niemand" genial vorausnehmend, kommt er zu dem furchtbaren לֹא דִבַּרְתִּי! Nur die Größe der Gefahr erklärt, glaube ich, psychologisch die Gewalt des Urteils.[2] So müssen wir in Jer. 7 21 ff. die vielleicht schärfste

[1] cf. Cheyne a. a. O. S. 106.

[2] Eben deshalb halte ich es — mit Cornill — für verfehlt, wenn Duhm (Com. z. St.) an der Echtheit des Wortes zweifelt. Mag auch, durch manchen vorhandenen Anklang hervorgerufen, die eine oder andere deuteronomistische Wendung hier sekundär eingedrungen sein, im Kern ist diese Aussage zu groß und zugleich zu sehr in der Linie der prophetischen Gedanken liegend, als daß sie aus späterer logischer Deduktion entstanden sein könnte. Man hat durchaus den Eindruck, daß es sich hier um ein unter dem Druck besonderer Umstände (Josias' Tod?) zustande gekommenes, plötzliches Aufleuchten und Durchbrechen eines lange Geahnten, aber nicht um das Fazit einer theologisch-wissenschaftlichen Reflexion handelt. Weil ich also glaube, daß wir es mit dem Erzeugnis eines Augenblicks der höchsten geistigen Spannung zu tun haben, verzichte ich auch darauf, mit Erbt (Jer. S. 251 f.) den Versuch der Rekonstruktion der ursprünglichen rhythmischen Gebilde zu machen (cf. auch hierzu Cornill, Com. S. 93).

Verwerfung des Dtn. sehen, die Bestreitung der Wahrheit seines Anspruches, letztlich auf Gottes Offenbarung an Moses zurückzu gehen[1]; der Glaube der Gemeinde hat beide zusammengefügt und trägt sie nebeneinander.

Aber auch der Sprachgebrauch der Stelle läßt es wahrscheinlich erscheinen, daß Jeremia das Dtn. im Auge hat. Wenn Cullen dies nur für Dtn. 6—11 gelten läßt, so liegt dies m. E. daran, daß er fälschlicherweise nur die drei Verse 21–23, die zudem überarbeitet sein mögen,[2] in Betracht zieht, statt sie hineinzustellen in ihren Zusammenhang, in dem sie mit Recht[3] uns entgegentreten. In den umgebenden Versen aber finden sich hinreichend Beziehungen auf Dtn. 12—26, sodaß an einer Bekanntschaft des Jeremia mit diesen Kapiteln zur Zeit seiner Tempelrede nicht zu zweifeln ist. Eine vollständige Zusammenstellung dieser Parallelen bietet Puukko,[4] sodaß ich nur auf dessen Ausführungen zu verweisen brauche.

Mit dieser Auffassung von Jer. 7 21ff., die m. E. die allein mögliche und konsequente ist, und die zugleich es nahe legt, auch Jer. 8 8 als gegen die Deuteronomiker gerichtet zu betrachten, fällt natürlich jede Möglichkeit, mit Seinecke[5] im Josiabuch ein

---

[1] So vor allem Duhm (Com. z. St.) und Puukko (Jer.'s Stellung [B.W. A.T. XIII] S. 152 f.). Dieser Anspruch wird natürlich nicht dadurch aufgehoben, daß in 12—26 der Redende stets Moses, also ein Mensch, nicht aber Jahve ist, von dem vielmehr stets in der dritten Person gesprochen wird. Denn der Anspruch auf göttliche Autorität geht — ganz abgesehen von dem S. 124 Anm. 1 über das Recht derartiger Scheidungen Gesagten — aus der Verheißung göttlichen Segens bei Erfüllung des Gesetzes — cf. nur 15 10 — sowie aus der späteren Geschichte des Buches — Anknüpfung an die Horebszene durch Pl^{c} —, die ohne einen solchen von Anfang an vorhandenen und durch die Verwandtschaft mit Bb gestützten Anspruch unverständlich wäre, hervor.

[2] s. S. 40 [2]. — Deshalb verzichte ich auf eine Heranziehung von Jer. 7 für die Echtheit von Dtn. 26 17, 18 29 12.

[3] cf. Erbt a. a. O. S. 248 ff. und Cornill, Com. S. 90 ff.

[4] Jeremias' Stellung S. 149 f. — Damit ist aber auch ein Hauptgrund, die Kapitel 6 ff., soweit sie singularisch sind, von vornherein von 12—26 zu trennen, weggefallen. Ob sie zusammengehören, muß die folgende Einzelanalyse zeigen.

[5] G.V.I. I S. 387. Wenn übrigens comminationes, quae non

Kompendium von Jeremia-Predigten zu sehen. Diese Anschauung verkennt ebenso wie die ältere, der Jeremia der Verfasser des Dtn. selbst war[1], m. E. den Propheten völlig, wenn sie ihm ein Werk zuschreibt, das sich mit Fragen der Kultuszentralisation und der Änderung des Passahritus beschäftigt.[2] Damit aber ist zugleich gezeigt, daß die Einwendungen gegen die Identität von Josiabuch und Dtn. 12 ff. nicht zu Recht bestehen, und für die Abgrenzung dessen, was zu ersterem gerechnet werden kann, ist der terminus post quem non gewonnen.

2.

Aber mit den so uns aus der bisherigen wissenschaftlichen Erörterung erwachsenden Aufgaben kann die Absicht der vorliegenden Arbeit noch nicht als erreicht gelten. Wir dürfen, so wichtig auch die Erzielung dieses Punktes ist, und so viel es noch dazu zu tun gilt, nicht an der Stelle haltmachen, wo wir die Verfasser der im Dtn. nachweisbaren Schichten, deren Arbeit

---

essent conditionatae (Michaelis bei Seinecke a. a. O. S. 386 Anm. 15 den Inhalt der dem Könige in die Hand gespielten Schrift bildeten woher kam dann der Reformeifer und vor allem dessen Konzentration auf zwei ganz bestimmte Punkte?

[1] Über diese cf. Puukko, ebenda S. 126 ff.

[2] Anders scheint es mit der Vermutung Cheynes zu stehen, that Jeremiah was the prophet who (as it seems) assisted the unknown priest in the composition of the book (S. 81). Unser eben gegen eine Abfassung des Dtn. durch Jeremia geltend gemachter Grund würde in diesem Falle weniger schwer wiegen, auch stilistische Gründe, die sich auf die sprachliche Superiorität des Dtn. stützen (so Cheyne S. 82), würden nicht ausreichen. Jeremia hätte seine Ausdrucksweise — er hätte ja in einem Alter, wo die Stilbildung bei dem Menschen in der Regel noch nicht abgeschlossen ist, an der Herstellung des Buches mitgearbeitet — in eben dieser Tätigkeit und unter dem Einfluß des Verfassers der rein gesetzlichen Partien sich geschaffen. Allein mochte auch Jeremia später über das Dtn. anders denken als zu Beginn der Reform — für wahrscheinlich halte ich nach den Arbeiten Puukkos nicht einmal das —, Stellen wie 8 8 vertragen sich in keiner Weise mit irgendeiner Beteiligung des Propheten an der Abfassung des Dtn. Wir dürfen nicht vergessen, daß nach israelitischer Auffassung der Prophet, was er tut, im Auftrage Jahves vollzieht. Sollte Jeremia später behauptet haben, daß Jahve ihn zur Mitwirkung an einer Lüge angetrieben habe?

wir die heutige Gestalt der einzelnen Abschnitte verdanken, bei ihrer Tätigkeit beobachten und feststellen können, wie der Text erstmalig aus ihrer Feder geflossen ist. Vielmehr türmt sich hinter dieser die andere Frage auf: ist das, was sie uns hinterließen, auch in dem Sinne eine originale Schöpfung, daß die Stoffe wie die Form durchgängig das Erzeugnis ihres Geistes sind, oder haben sie Materialien, Vorlagen, ältere Sammlungen von Erzählungen und Gesetzen gekannt, und nach der Gotteserkenntnis und sittlichen Anschauung ihrer Zeit und nach den besonderen Problemen, die in ihren Tagen die Seele der Frommen in Israel bewegten, neu geformt?

a) Diese Frage wird uns aufgegeben durch die jüngste Wendung in der Wissenschaft vom Alten Testament, die wir oben besprochen haben. Allein damit ist ihr prinzipielles Recht noch nicht sichergestellt. Gerade die vorhergehende Auseinandersetzung hat uns ja gezeigt, daß die Hereintragung von Problemen, die den Texten fremd sind, mit nicht geringen Gefahren verbunden ist. Wir müssen deshalb nach einem in den Urkunden selbst gelegenen Grunde forschen, der das Recht der neuen Fragestellung aufzeigt und erweist.

Deren bieten sich nun aber mehrere. An erster Stelle nenne ich, und damit ist zugleich eine Anknüpfung an schon lange auch durch die bisherige Arbeit der Wissenschaft gegebene Probleme geboten, die Tradition von dem mosaischen Ursprung des Dtn. Eine solche Stellungnahme kann als ein Rückfall in apologetische Velleitäten erscheinen, allein ist sie dies? Für die Tatsachen der Vergangenheit — und eine solche ist das Vorhandensein der eben genannten Tradition doch zweifellos — eine Erklärung zu suchen, nicht aber deren bloße Registrierung ist m. E. die vornehmste Aufgabe der Wissenschaft überhaupt. Hier sind nun vor allem zwei Deutungen verbreitet; entweder man macht sich die Sache leicht, und erklärt die Überlieferung, der der große religiöse Heros des israelitischen Volkes auch Gesetzgeber war, für Priesterbetrug, für Erfindung einer auf Sicherstellung ihrer Macht und ihrer guten Einkünfte bedachten Pfaffenschar, oder man verweist auf die im Altertum übliche und moralisch noch nicht anrüchige literarische Manier, seine eigenen Gedanken und Wünsche einer großen Persönlichkeit der

Vergangenheit in den Mund zu legen. Die Sittlichkeit der Verfasser aber sei sichergestellt, wenn sich zeigen ließe, daß sie berechtigt waren anzunehmen, ihr Held würde sich in dem ihm untergeschobenen Sinne geäußert haben, wenn er die Probleme, zu denen man ihn das Wort ergreifen läßt, behandelt hätte.

Die erste dieser Anschauungen ist für das Dtn. leicht zu erledigen. In dem ganzen Buche tritt uns dauernd eine so hochgespannte Religiosität entgegen, daß ihr Bestehen neben einer moralisch derart tiefstehenden Anschauung — etwa nach der Art, wie Lepsius[1] sie sich ausmalt — ein psychologisches Unding wäre. Anders steht es bei der zweiten, und die Frage, ob es nicht möglich ist, das Dtn. restlos nach der Weise der Reden des Hannibal bei Livius zu erklären, muß ernstlich ins Auge gefaßt werden. Allein auch hier bleiben gewisse Bedenken bestehen. Hatte man von Moses kein Dokument in Händen, in dem er sich als Gesetzgeber betätigt hatte, wie kam man dann dazu, ihm mit seltener Einstimmigkeit der Tradition eine solche Tätigkeit zuzuschreiben?[2] Einen Anknüpfungspunkt in dem Vorhandenen zum mindesten für möglich zu halten, erscheint mir auch für diese Überlieferung als das richtigste Vorgehen, wenn man sich nicht von vornherein der Gefahr aussetzen will, infolge zu enger Voraussetzungen zu einem falschen Ergebnis zu gelangen. Ob und inwieweit diese Möglichkeit Wirklichkeit ist, das festzustellen wird Sache der Einzeluntersuchung sein.

Aber es ist dies durchaus nicht der einzige Gesichtspunkt, von dem aus die Berechtigung der neuen Fragestellung sich ergibt. Auch die Natur des Dtn. weist in dieselbe Richtung. Es bietet uns zum guten Teil Rechtssätze, Verordnungen über die Art des Gerichtsverfahrens, die Gültigkeit von Zeugenaussagen usw. Sollten nun wirklich alle diese Bestimmungen erst durch Dtn. geschaffen sein? Gewiß ist die Art und die Ausgestaltung derselben überwiegend durch seine Tendenzen bestimmt — wie eng sie mit seinen religiösen Reformplänen zusammenhängen, werden wir dauernd beobachten können[3] —, aber damit ist doch nicht

---

[1] Reich Christi 1903 S. 28 ff.

[2] cf. auch Rothstein, Moses und das Gesetz I S. 7, II S. 31 f.

[3] s. S. 210 ff.

ausgeschlossen, daß ältere Gesetze dahinter stehen, die Dtn. verarbeitet und umgestaltet haben könnte. Natürlich ist es an sich möglich, daß eine Rechtsschöpfung in der Weise vor sich geht, daß ein Mensch von einem ihn beseelenden Prinzip aus ohne Rücksicht auf das bestehende Recht ein neues sich konstruiert, aber die Regel ist dieses Vorgehen doch zweifellos nicht, wenigstens dann nicht, wenn auf der anderen Seite der entschiedene Wille zur Änderung ganz spezieller Mißstände besteht. Auch hier läßt sich — und von den geschichtlichen Teilen gilt das eben Gesagte in noch höherem Maße — a priori nicht zweifelsfrei feststellen, welcher Fall vorliegt; aber daß darnach gefragt werden muß, kann nicht wohl bestritten werden.

Dieser Zwang wird noch wesentlich gestützt durch gewisse Erscheinungen der literarischen Form. Klostermann[1] hat mit großem Scharfsinn gezeigt, daß vieles in 12—26 sich nicht anders erklären läßt als durch die Annahme einer Umgestaltung und paränetischen Kommentierung älterer Vorschriften. Auf Kl.'s Untersuchungen im einzelnen einzugehen, kann hier nicht der Ort sein, ebensowenig können wir jetzt schon die von ihm gezogenen Folgerungen besprechen[2], aber das eine muß doch gleich gesagt werden, daß beim lauten Lesen des Textes sich m. E. der Eindruck nicht beseitigen läßt, daß hinter der heutigen Form meist eine ältere Gestalt des Textes von abweichendem schriftstellerischem Typus steht. Leider bin ich nicht Motoriker, also nicht in der Lage, mit Hilfe dieser Methode das eben gegebene Ergebnis zu stützen, aber ich glaube, daß schon dann, wenn wir uns nur gewöhnen könnten, vom Schriftbild zum lautenden Text zu gehen, die Arbeit Kl.'s im Prinzip als eine richtige und weittragende Entdeckung trotz aller ihrer Einseitigkeiten sich allgemein herausstellen würde.

---

[1] cf. vor allem Pentateuch N.F. S. 344—347.

[2] Ich möchte, um Mißverständnissen von vornherein vorzubeugen, schon hier betonen, daß mir Klostermanns Schlüsse im Einzelnen oft nicht hinreichend begründet erscheinen, und zwar um deswillen, weil er, wie die Einzeluntersuchung ergeben wird, nicht energisch genug versucht hat, die einzelnen gesetzlichen Stücke, die er feststellt, daraufhin zu prüfen, wie sie in ihrer älteren Gestalt zusammengehört haben. Über seine Stellung zu LXX s. S. 7 ff.

Allein wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. Wir können Fälle nachweisen, in denen das Dtn. ohne die Annahme älterer Vorlagen nicht nur psychologisch und stilistisch, sondern auch geschichtlich schlechterdings unverständlich wäre. Es gibt, namentlich in 12—26, eine ganze Reihe von Stellen, die ihrer heutigen Form nach von einer Hand stammen müssen, aber religionsgeschichtlich angesehen ganz verschiedenen Schichten angehören. Das Grundgesetz (12) entstammt einer Zeit, für die, um einen wenn auch nicht ganz glücklichen Ausdruck Bades[1] anzuwenden, der „Monojahwismus" das Problem der religiösen Entwicklung war, wo die Gefahr, daß der eine Jahve in viele Lokal-Gottheiten seines Namens zerspalten werden könnte, die brennendste war, also aus einer Zeit, die eine relativ lange Religionsentwicklung voraussetzt.[2] Daneben finden sich nun in derselben Schicht Spuren, die in eine ganz andere Periode weisen, so Reste animistischer Vorstellungen (21 1–3 (22–23) 26 14). Sollten diese und die analogen Erscheinungen auf dem Gebiete der Rechtsgeschichte — auch hier wird die Einzeluntersuchung das Nähere bringen — nur geschaffen sein aus der Absicht heraus, dem Buche ein altertümliches Kolorit zu schaffen? Eine solche Annahme müßte schon daran scheitern, daß sich wenigstens an einem Falle zeigen läßt, daß der ursprüngliche Sinn eines von ihm übernommenen Brauches dem Verfasser der heutigen Form nicht mehr ganz klar gewesen sein kann, nämlich bei 25 5–10.[3] Endlich aber spricht in einigen Fällen — hierher rechne ich z. B. 15 12 ff.[4] — alles dafür, daß wir sogar eine solche zu vermutende Vorstufe noch besitzen und zwar im Bb. Allein da diese Annahme von Steuernagel[5] energisch bestritten ist, verzichte ich vorläufig auf dieses Argument. Sollte es sich als stichhaltig erweisen, daß für einen Teil der gesetzlichen Bestimmungen Bb ebenso die Grundlage bildet, wie J und E für die erzählenden Stücke, so wäre damit für die Berechtigung der Frage nach den

---

[1] Z. a. W. XXX S. 81 ff.

[2] s. S. 26 u. S. 102[2].

[3] s. S. 218.

[4] s. S. 210.

[5] Zuletzt Einl. S. 181 f. — Meine Stellung zu dieser Frage s. S. 211 Anm. 1 und S. 229.

Vorlagen des Dtn. auch in solchen Fällen, wo wir diese nicht mehr kennen, ein starkes Präjudiz gegeben[1]; allein ich glaube, daß sie nach dem Gesagten ohnehin feststeht.

b) Nun steht die Sache freilich nicht so, daß wir uns bei dem Versuch einer Beantwortung der Frage nach den Vorstufen des heutigen Dtn. auf absolutem Neulande befänden. Dies kann in keiner Weise von denjenigen Teilen gelten, in denen geschichtliche Erinnerungen geboten werden, also für 1—5, 9 7b—10 11.[2] Diesen Stücken hat sich seit Kayser[3] das Interesse besonders zugewendet, weil es galt, aus ihnen nachzuweisen, daß wohl JE, nicht aber P als Quelle anzunehmen sei, woraus dann Schlüsse auf das Alter des letzteren sich ziehen ließen. Ob die Analyse hier immer das Richtige getroffen hat, muß der folgenden Untersuchung der betreffenden Kapitel zugewiesen werden. Für 5 und 9 habe ich immerhin auch in dieser Richtung erhebliche Bedenken.

Anders steht es mit den Gesetzen in 12—26. Wohl liegen auch hier Versuche vor, allein sie gehen, bis auf einen, insofern von einer falschen Grundlage aus, als sie nicht scharf genug zwischen der Frage nach der Komposition und der nach den Vorlagen des heutigen Buches scheiden. Wo man hinter den gegebenen Text zurückzukommen suchte, galt die Frage gewöhnlich dem Verhältnis von Dtn. zum Bb so vor allem bei Staerk[4] und Driver.[5] Auf dem richtigen Wege war jedoch Steuernagel,[6] als er versuchte, die Unterfäden von Sg und Pl herauszuwirren. Allein eben dadurch, daß er von vornherein diese Zweiteilung zu Grunde legte, mußten seine Ergebnisse unsicher werden, und so hat er denn auch neuerdings diesen Versuch zurückgenommen

---

[1] cf. auch Kittel, G.V.I. I² S. 268: „Daß sie (die Vorlagen) für uns heute ein doppeltes Gesicht haben, sofern wir einen Teil auch sonst kennen, den anderen nicht, macht für d (Sigel für die Vorlagen) selbst nichts aus".

[2] Aus dem S. 2 f. dargelegten Grunde soll hier von 31 ff. abgesehen werden.

[3] Vorexilisches Buch der Urgeschichte Israels S. 141 ff.

[4] Das Dtn., sein Inhalt und seine literarische Form S. 48 ff.

[5] Einl. S. 73 ff.

[6] Entstehung S. 1—73 und Com. S. V ff. — Sg = singularische, Pl = pluralische Schicht.

und begnügt sich damit, sieben Quellen aufzuzeigen, ohne deren Verhältnis zueinander oder überhaupt ihren vordeuteronomischen Umfang näher zu umreißen.[1] Erst Kittel[2] ist es gewesen, der das hier vorliegende Problem scharf gefaßt und zu lösen versucht hat. Natürlich war es bei der Art seiner Arbeit nicht möglich, im einzelnen die Vorlagen herauszuarbeiten und Schritt für Schritt zu verfolgen. Eine erneute Untersuchung des Dtn. muß gerade hier einsetzen und zusehen, wie weit wir die Vorlagen nach Umfang und literarischer Eigenart noch zu ermitteln imstande sind, auch in solchen Fällen, wo eine Kontrolle durch eine gleichzeitig außerhalb des Dtn. gebotene Überlieferung desselben Materials nicht möglich ist.

c) Von hier aus ergibt sich nun die Methode einer solchen Untersuchung von selbst. Zu berücksichtigen ist in erster Linie die eigentümliche Art, mit der die israelitische Sitte ältere Texte zu verarbeiten pflegte; wir können sie dort kontrollieren, wo derselbe Text mehrfach erhalten ist, vor allem also am Dekalog. Die beste Antwort hat hier m. E. schon Delitzsch gegeben, wenn er betont, daß eine gewisse Freiheit der Reproduktion in früherer Zeit „dermaßen Gesetz war, daß auch urkundlich Vorliegendes nicht unvermittelt herüber genommen wird, sondern seinen Weg durch die Subjektivität des Geschichtsschreibers nehmen muß“.[3] Dadurch ist natürlich die Wiedergewinnung der Vorlagen bedeutend erschwert, so sehr vielleicht, daß sie überhaupt als unmöglich erscheinen könnte. Allein zu bedenken ist doch, daß keine Umgestaltung eines einmal fixiert gewesenen Textes so gründlich erfolgen kann, daß nicht doch Spuren davon sichtbar bleiben; es gilt dies sowohl von der Form als auch besonders von dem Inhalt, letzteres gerade auf religiösem Gebiete. Man muß also an solchen Doppelüberlieferungen den Blick für die Art und Methode der Umgestaltung sich zu schärfen suchen und dann, ausgehend von dem sicher Überlieferten, schrittweise die Vorstufen zu erreichen streben. Von irgend einem anderen Punkte ausgehen zu wollen, müßte

---

[1] Einl. S. 176 ff.
[2] G.V.I. I[2] S. 260 ff. — S. auch oben S. 1[2].
[3] Z.k.W.k.L. 1882 S. 286 f.

die ganze Untersuchung unrettbar sich ins Unbeweisbare verirren lassen. Die Frage muß vielmehr dauernd im Hintergrunde stehen und die Darlegung beherrschen, wie aus jenen Materialien der heutige Text hat entstehen können? Wie die Anwendung dieses Grundsatzes sich speziell für die Untersuchung der Gesetze gestaltet, wird zu deren Beginn zu erörtern sein. Eins aber sei doch am Schluß der jetzigen Untersuchung noch betont, daß je weiter wir von dem heutigen Texte rückwärts gehen, die Unsicherheit der Ergebnisse desto größer wird. Die Wahrscheinlichkeit, die Geschichte der betreffenden Stoffe zu ermitteln, nimmt proportional der Entfernung vom heutigen Texte ab. Diese Erkenntnis allein kann uns schützen vor einer Überschätzung der Methode und vor einem Schwelgen in Hypothesen, das nur dazu führen könnte, die sicheren Ergebnisse zu diskreditieren.

3.

Von hier aus ist es nicht schwer, über die Verknüpfung der beiden unserer Arbeit gestellten Hauptaufgaben sich klar zu werden. Es gilt, zunächst im Einzelfalle festzustellen, inwieweit der M. T. zuverlässig und sicher überliefert ist, sodann sich darüber klar zu werden, wieweit er in seiner heutigen Form von einer und derselben Hand stammen kann, oder wo wir verschiedene Verfasser festzustellen haben. Diese in ihrer literarischen und religiösen Eigenart zu erfassen und zu charakterisieren, ist der nächste notwendige Schritt. Erst auf dieser Grundlage läßt sich dann feststellen, ob und inwieweit wir Vorlagen anzunehmen haben und wie dieselben sich stilistisch, mehr aber noch inhaltlich, näher umschreiben lassen. Besonders geeignet zur Feststellung des Vorhandenseins verschiedener Schichten und deren gegenseitigem Alter aber sind die Ereignisse auf dem Gebiete der Rechtsgeschichte, vor allem der Gerichtsorganisation, denn die Bedürfnisse der Rechtssicherheit bringen es mit sich, daß hier besondere Präzision in der Formulierung obwaltet und eben diese verleiht den einmal gewonnenen Sätzen vor anderen ein zähes Leben. Der Weg, den wir bei unserer Untersuchung einzuschlagen haben, muß also der analytische sein. Ist er bis zu Ende gegangen, so läßt sich versuchen, in umgekehrter Reihenfolge, also literar-geschichtlich, den Aufbau des Buches zu verfolgen, und

sein Werden in der Entwicklung zu beobachten. Allein erst damit ist auch der Zweck einer Arbeit wie der vorliegenden erfüllt, denn nicht Anatomie, sondern Biologie einer uns vorliegenden literarischen Erscheinung ist das, was derselben durch Herausstellung der Gesetzmäßigkeit erst Wert über den engsten Rahmen hinaus schafft.

Damit sind die Probleme, die das Buch im ganzen uns stellt, aufgezeigt. Wir können nunmehr in die Einzeluntersuchung eintreten, und es wird zweckmäßig sein, für diese von den großen Sinnabschnitten, die beim Lesen desselben ohne weiteres in die Augen fallen, auszugehen; doch soll damit ein Urteil über deren Zusammengehörigkeit oder Nichtzusammengehörigkeit nicht gegeben sein. Diese ist vielmehr von Fall zu Fall zu prüfen.

Zweites Kapitel.

Die geschichtlichen Teile des Deuteronomiums.

1.

Kapitel 1—4.

Aus dem Dtn. hebt sich sofort das zwischen zwei Überschriften (1 1 ff. u. 4 44 ff.) eingebettete Stück 1 6 — 4 43 heraus. Es bietet eine Abschiedsrede des Moses, in der dieser zunächst seinem Volke kurz noch einmal den Wüstenzug vom Horeb an vor Augen stellt, um daran eine Mahnung und Warnung vor Abfall zu knüpfen.[1] Als Schluß folgt eine kurze historische Notiz über die Errichtung von drei ostjordanischen Asylstädten. Die Frage ist nun, ob diese Stücke eine ursprüngliche Einheit bilden, sodann ob sie in der Form uns erhalten sind, in die sie ihr Verfasser erstmalig gegossen hat, und endlich, ob und auf Grund welcher Quellen dieser gearbeitet hat.

a) Zu näherer Prüfung zwingt sofort 4 41–43. Wie hat dies Stück, das sachlich und formal völlig aus dem Zusammenhange herausfällt[2], und nach vor- und rückwärts ohne jede Verbindung dasteht[3], hierher geraten können? Steinthal[4] hält es für einen

---

[1] 4 1–40 „une homélie sur les conséquences dogmatiques et pratiques à tirer d'un fait de l'histoire de l'exode" Horst R. H. R. XVI S. 30.

[2] cf. van Hoonacker Mus. VIII S. 74.

[3] Hollenberg (Th. St. u. Kr. 1874 S. 467 f.) und Klostermann (Pentateuch S. 132—135) glauben eine solche in der unseren Versen mit dem ganzen Abschnitt 1 6 — 4 40 gemeinsamen Tendenz „das eigentliche Dtn. mit dem Buche Num. zu verbinden und beide in die richtige Beziehung zueinander zu setzen" (Hollenberg a. a. O.), finden zu können. Aber abgesehen davon, daß für 1 6 — 4 40 eine solche Absicht nicht nachweisbar ist (s. S. 262) und selbst für 4 41–43 schwere Bedenken dagegen geltend gemacht sind (so von Kuenen, Einl. I. S. 118

ehemaligen, allerdings nicht den ursprünglichen, Schluß von 1—3, der hierher versprengt sei, als 4 1–40 um der Stichworte *bēt pᵉʿōr* (3 29) und *baʿal pᵉʿōr* (4 3) willen hinter 3 29 eingefügt wurde. Allein gegen die Annahme einer ursprünglichen Einheit von 1 6—3 29[1] u. 4 41–43 sprechen — zwar keine sprachlichen,[2] aber — sachliche Gründe von unbedingt durchschlagender Kraft. Das Interesse des Verfassers der Moserede richtet sich darauf, den Leser[3] in die rechte Stimmung zu versetzen und in ihm durch Betonung der früheren Gebote[4] und Wundertaten[5] Jahves die Gefühle zu wecken, die das Volk einst am Jordan aus der lebendigen Anschauung heraus beseelt und willig gemacht hatten, das neue Gesetz zu übernehmen. Davon ist nun in unserem Abschnitt schlechterdings nichts zu merken, und bei der sonstigen schriftstellerischen Gewandtheit des Pl[a] ist nicht anzunehmen,

---

Anm. 17 d), ist es nicht einmal gelungen, die Schwierigkeit, die der Übergang aus der Moserede in die Erzählung bietet, zu beheben. Die von Klostermann (a. a. O. S. 133) beigezogene Analogie reicht nicht aus, weil sie einmal gar zu verschiedenartige Vorgänge vergleicht, vor allem aber, weil dort der Zufall eine große Rolle zum mindesten spielen kann (das Nichtgefundensein der betreffenden Altarrede ist eben kein Beweis für ihre Nichtexistenz), während hier „ein tödlicher Widerspruch" zwischen zwei Reden, die demselben Manne zugeschrieben werden, nicht geleugnet werden kann (cf. Num. 35 9ff. mit Dtn. 19 1ff.) und auch gerade von Kl. stark betont wird.

[4] Z. V. u. Sp. XX S. 68—71, mit Vorbehalt auch Oettli, Com. S. 9.

[1] Im folgenden stets Pl[a] genannt; über die Einheitlichkeit des Abschnittes s. S. 53 ff.

[2] Der Gebrauch von *badal* statt des sonst im Dtn. außer in 19 1–9 und wenigen Einzelversen üblichen *baḥar* erklärt sich daraus, daß letzteres Verbum a theocratic sense (Driver, Com.[3] S. LXXX) besitzt. Über den Unterschied in der Bedeutung des *bᵉʿber hajjarden* (3 25 : 4 41) s. S. 4.

[3] Diese unseren Gewohnheiten entsprechende Bezeichnung ist vorläufig gebraucht bis zur Erörterung der Frage, für welche Verbreitungsart (mündliche oder schriftliche) der Abschnitt ursprünglich bestimmt war.

[4] 1 6, 35, 2 3, 9, 19 a β usw.

[5] 1 8, 33, 2 7, 33, 3 3 usw.

daß er die von ihm selbst kunstvoll geschaffene Stimmung so plump wieder zerstört haben sollte.[1]

Da nun auch JE[2] oder P[3] nicht in Frage kommen und die Annahme einer uns zufällig hier erhaltenen unabhängigen Tradition durch die sprachlichen Berührungen mit Dtn. 19 unwahrscheinlich gemacht ist, bleibt nur eine Möglichkeit, die nämlich, daß man in den Versen eine Glosse[4] sieht, durch die ein Leser sich den Unterschied zwischen Num. und Dtn. 19 auszugleichen suchte[5], ohne daß es ihm gelungen wäre, sein Ziel zu erreichen; das ist m. E. das Richtige und zugleich der zutreffende Kern der von Hollenberg und Klostermann vertretenen Anschauung, soweit sie unsere Verse betrifft.

b) 1. Ähnliches gilt auch von den Rephaiter-Glossen in 1—3.[6] Sie sprengen auf jeden Fall den glatten Zusammenhang[7], mag man die vorliegenden Kapitel für einen ursprünglichen historischen Bericht halten oder von vornherein eine Mose-Rede in ihnen sehen.[8] Sie sind deshalb als Zusätze eines antiquarisch interessierten Lesers zu betrachten; ob wir freilich in den unzweifelhaft sagenhaften und mythologischen Zügen der verschiedenen Volksbezeichnungen „das sagenbildende Element der späteren Haggada“[9] oder Reste alten, lokalen Volksaberglaubens[10] oder endlich — zum Teil wenigstens — Spuren einer alten und

---

[1] Das fühlte schon Houbigant (Notae criticae z. St.), der deshalb diese Verse dem Moses absprach.

[2] cf. Dillmann (Com.[2] z. St.) gegen Kayser (Vorexil. Buch S. 101).

[3] cf. vor allem Driver (Com. z. St.) gegen Vatke (Einl. S. 377), Preiß (a. a. O. S. 14) und Merx (Bücher Moses und Josuas S. 142).

[4] Ob diese Glosse vielleicht ursprünglich zu 3 12–17 gemacht war (so Montet, Le Dtn. et la question de l'Hexateuque S. 55 und „peut-être“ d'Eichthal S. 192 und 276), wird sich kaum noch mit Sicherheit nachweisen lassen.

[5] Daß eine planmäßige Redaktionsarbeit nicht vorliegt, hat (außer Kuenen, cf. oben S. 51 Anm. 3) van Hoonacker (a. a. O. S. 74) gezeigt, indem er auf den unverständlich großen Aufwand an Mühe hinweist, den diese Art des Ausgleichs bedeuten würde.

[6] 2 10–12, 20–23, 3 10b–11, 13b–14.

[7] cf. Horst, R.H.R. XVI S. 38.

[8] Über dies Problem und seine Lösung s. S. 58 f.

[9] So Bertholet, Com. z. St.

[10] So Driver, Com. z. St.

richtigen Überlieferung[1] vor uns haben, wage ich nicht zu entscheiden. Da bei ihnen ein harmonistisches Interesse nicht wahrzunehmen ist, werden sie kaum von derselben Hand wie 4 41–43 stammen. Auch ob die gleichfalls antiquarische Glosse 3 9 dem Verfasser der eben besprochenen Stücke zugewiesen werden kann,[2] wird sich bei der Kürze des Verses mit Sicherheit kaum je feststellen lassen; von 3 9 ist 3 8 nicht zu trennen.

Aber damit ist die Zahl der in 1—3 notwendigen Ausscheidungen noch nicht erschöpft; es begegnet uns hier zum ersten Male jene merkwürdige Erscheinung, die wir in dem ganzen Dtn. beobachten können, daß der Numerus in der Anrede des Volkes[3] fortwährend wechselt, ohne daß der Sinn eine solche Änderung verlangte. So ist die Moserede 1 6ff. durchweg pluralisch gehalten und nur die Verse 1 21, 31 a, 2 7, 24 b–25, 30 b, 37 bieten den Singular. Steuernagel[4] und Puukko[5] wollen sie daher streichen, zumal sie „ohne Schaden für den Context ausgelassen werden können".[6] Prinzipiell ist, wie wir sahen, eine solche Ausscheidung

---

[1] So Hommel (Die altisraelitische Überlieferung in inschriftl. Beleuchtung S. 263) für 2 12, und Kittel (G.V.I. I[2] S. 36), für 2 12 und 22. — Überhaupt wird man gut tun, nicht alle diese Nachrichten historisch ohne weiteres gleich zu behandeln (cf. vor allem Kittel a. a. O. S. 34—39), doch ändert diese Erkenntnis an dem literarischen Urteil über sie nichts.

[2] So Bertholet, Com. z. St.

[3] 2 9, 18f. rechne ich infolgedessen nicht hierher, denn Mose, nicht das Volk, ist angeredet. Dafür spricht auch die Analogie mit 2 4, wo gleichfalls Mose der für die Kriegführung Verantwortliche ist. Was speziell 2 9 betrifft, so ist der Plural 2 13 so nahe daneben zwar hart, zumal da, wie wir sahen, 2 10–12 zu streichen sind; aber der Vers ist unentbehrlich, da der Befehl 2 13 *'atta[h] qumū* nur verständlich ist, wenn in der Erzählung vorher ein Haltepunkt markiert ist, aber nicht, wenn Israel einfach in nördlicher Richtung weiterzieht. Auch ist es verständlich, daß LXX nach dem unmittelbar vorhergehenden 2 5 harmonisiert hat, während bei einem Glossator eine Abweichung von dieser seiner Vorlage unerklärlich bliebe. — Über 2 18f. s. S. 56ff.

[4] Rahmen des Dtn. S. 32 und fortlaufend im Com.

[5] Dtn. S. 109 Anm. 1 und S. 120ff.

[6] Steuernagel, Com. S. 2. — Wenn Piepenbring (R.H.R. XXIX S. 146) zur Erklärung dieses Wechsels auf die Tatsache hinweist, daß das Dtn. das Produkt einer Schule, nicht aber das Werk eines einzelnen Mannes sei (cf. a. a. O. S. 136—138), so ist dem entgegen

berechtigt, es fragt sich nur, ob der Singular nicht gelegentlich eine andere Erklärung findet. Gleich bei 1 21 müssen Zweifel in dieser Richtung auftauchen, da er hier durch das völlig zur Formel erstarrte *r^{e}'e^{h}* hervorgerufen sein könnte. Allein nach 1 8 ist es unsicher, ob *r^{e}'e^{h}* eine solche angleichende Kraft noch besessen hat[1]; da der Vers obendrein eine nicht eben geschickte Wiederholung von 1 8 ist und auch sprachlich eine — wenn auch geringe — Abweichung gegen den unzweifelhaft echten Vers 1 29 aufweist[2], wird er ohne Bedenken zu streichen sein. Ähnliches gilt von 2 30b; auch hier wäre Angleichung an das folgende, auf Mose bezügliche, *r^{e}'e^{h}* möglich, zudem könnte für seine Echtheit sprechen, daß in ihm eine unzweifelhaft alte Vorstellung vorliegt.[3] Da aber diese Anschauung auch „in der späteren Eschatologie das Feld behauptet hat[4], und außerdem 2 30b den offenbaren Widerspruch zwischen 2 24b—25 und 2 26[5] seinerseits auszugleichen sucht, so wird man ihn wie die genannten Verse sämtlich streichen müssen.[6]

Abgesehen nun von diesen im Wechsel des Numerus liegenden Schwierigkeiten bestehen noch gegen eine Anzahl anderer Verse Bedenken. Es sind dies 1 36, wo die Erwähnung Kalebs unvermittelt auftritt[7], in 1 39 die Worte *w^{e}ṭapp^{e}kem ^{a}šer ^{a}martem*

---

zu halten, daß uns gerade in 1—3 eine bestimmte schriftstellerische Persönlichkeit begegnet.

[1] s. S. 8 und cf. 2 30b.

[2] *'al tīra' w^{e}'al teḥat* statt *lo' ta'arṣūn w^{e}lo' tīr^{e}'ūn mehem.* Cf. auch Mitchell a. a. O.

[3] cf. Bertholet, Com. z. St.

[4] Duhm, Com. z. Jes. 6 10.

[5] *dīb^{e}rē šalōm!*

[6] Mitchell will nun freilich gerade in 1 21, 31a, 2 7,25 einen Teil der original introduction to Deuteronomy sehen (a. a. O. S. 84). Wir müssen bei Besprechung von Kapitel 4 genauer auf seine Theorie zurückkommen. Hier sei deshalb nur darauf aufmerksam gemacht, daß in diesen Bruchstücken von einer Gedankenentwicklung keine Rede ist. Höchstens zwischen 1 31 und 2 7 ließe sich in dem doppelten *bammidbar* eine Art von Bindeglied sehen. — S. u. S. 76 ff.

[7] Gegen Puukko (Dtn. S. 122 Anm. 1) ist folgendes einzuwenden: 1. ist der Umstand, daß Dtn. hier sachlich, wie Pl^{a} sonst, mit JE gegen P geht, noch kein Beweis dafür, daß nicht ein alter Glossator der Urheber unseres Verses ist, 2. ist das אַחֲרֵי יְהוָה doch

labaz jih^{e}je^{h}, die in einer Reihe wichtiger LXX-Handschriften[1] fehlen, 1 46, das mit 2 1 und 2 14 in unauflöslichem Widerspruch steht[2], und endlich 3 15–17, die 3 12, 13a unnötig wiederholen und vielleicht aus Num. 32 40 ff. und Jos. 12 1 ff. kompiliert sind.[3]

Einer besonderen Behandlung bedürfen endlich noch die Stellen 2 18–19 und 3 21–22. Daß bei 2 18 f. der Singular kein Beweis gegen die Zugehörigkeit zu Pl^{a} ist, haben wir schon gesehen.[4] Aber nach anderer Richtung bestehen gegen sie schwere Bedenken. Einmal gehen in Kapitel 2 zwei verschiedene geographische Vorstellungen[5] durcheinander, deren zeitliches Nebeneinander ausgeschlossen ist, die aber sehr wohl sukzessive Stufen der Entwicklung darstellen können.[6] Das Reich des

---

schwieriger als er glauben machen möchte, da in der Vorlage (Num. 14 24) אַחֲרַי steht, was auch in den Dtn.-Text völlig passen würde. Die Lesart des M. T. in 1 36 wird aber durch LXX völlig gedeckt; nur eine Minuskel, die auch sonst ähnliche Abweichungen zeigt — f —, geht eigene Wege, liest aber nicht *εμε*, sondern *θεον*.

[1] Vor allem in BMΘ und der fi-Gruppe, während sie von AFN und den übrigen Gruppen geboten werden. Da sie also für die Frage der Quellen von Pl^{a} nicht mehr in Betracht kommen, ist es unnötig zu untersuchen, ob Num. 14 31 P (so z. B. Bertholet) oder 14 24 JE (so B.H.K., ähnlich auch Driver, Com. z. St.) zugrunde liegt.

[2] cf. vor allem Driver, Com. z. St.

[3] cf. Steuernagel, Com. z. St.

[4] s. S. 54 [3].

[5] Nach 2 9, 13 bildet der *Zered* die Südgrenze des Moabiterreiches und dessen Nordgrenze bildet nach 2 24 der Arnon, wenigstens in dem Sinne, daß seine Überschreitung eine entscheidende Tat bedeutet, und zwar gegen das Amoriterreich Sihons von Hesbon, dessen tatsächliche Herrschergewalt ja in dem Grenzgebiet, zumal wenn es kein fruchtbarer Landstrich war, nicht allzugroß gewesen zu sein braucht. Auf jeden Fall aber betrachtet er den Einmarsch in dies Gebiet als casus belli (2 32). Diese klare und einheitliche Anschauung wird nun in 2 18 f. von einer anderen gekreuzt. Israel hat den Zered überschritten und steht am Arnon. Und der Befehl Jahves in diesem Augenblick? *'atta^{h} ^{c}ober hajjōm et-g^{e}būl mō'ab et-^{c}ar* und die nächsten Nachbarn im Norden, deren Gebiet aber noch nicht erreicht ist, sind die Ammoniter; von Sihon und seinem Reiche ist keine Spur zu finden.

[6] cf. vor allem Kittel, G.V.J. I [2] S. 545 Anm. 2, der in der Tat das Richtige zu treffen scheint. In der einen Schicht (2 9, 13, 24a, 26)

Amoriterkönigs Sihon war von Israel vernichtet und der Stamm aufgerieben worden[1]; die Nachbarn nahmen nun dieses Gebiet neu oder besser wieder[2] in Besitz. Damit allein wäre freilich 2 18–19 noch nicht als Einschub in Pl[a] erwiesen, da die hier vorausgesetzten Zustände einerseits schon früh nachweisbar sind[3] und andererseits bis in die Tage Jeremias sich erhalten haben.[4] Aber aus anderen Gründen erhellt, daß der Text so nicht in Ordnung ist. Nach den Versen 2 14–17 kann gar nichts anderes erfolgen, als der entscheidende Befehl, der der Wüstenwanderung ein Ende macht, um zur Eroberung des verheißenen Landes überzuleiten, und eben den bringt 2 24a, und nicht 2 18f.[5] — Bei

---

spiegelt sich eine mit E zusammenstimmende uralte Tradition, während die andere 2 18f., die nur Moabiter in jenen Gegenden, und als deren Nachbarn die Ammoniter kennt, späteren Zeiten entstammt.

[1] cf. auch Smend, Erzählung des Hexateuch S. 219 Anm. 3. — Kompliziert wird die Frage dadurch, daß auch in 1—3, wie van Hoonacker (Mus. VII S. 470) nachgewiesen hat, die Bezeichnung Amoriter in doppeltem Sinne gebraucht wird. Einmal sind sie das „Hauptvolk des Ost- und Westjordanlandes" (Dillmann, Com. z. 1 7), nach dem „die Vorsassen Israels a potiori" genannt werden" (Smend S. 264), dann aber wieder ein ganz bestimmtes Volk mit festen Grenzen. Erstere Ausdrucksweise bietet vor allem E dar, der seinerseits aber auch den engeren kennt (Num. 21) und anwendet. Für die Quellenscheidung ist diese Differenz aber wertlos, denn eine solche Verwendung als pars pro toto neben dem individuell bestimmten Gebrauch ist nicht einmal „auffallend" (gegen Puukko Dtn. S. 126), wenn dieser Teil zugleich der mächtigste Faktor des Ganzen war, und wenn über die westjordanische Verbreitung des Stammes im Verhältnis zu der der anderen dortigen Völker, speziell darüber, welcher von ihnen in jenen Tagen den Südrand des Gebirges Juda besetzt hielt, etwas Genaueres nicht ausgesagt werden konnte. Daß man da den Stamm, der in der Tradition als der mächtigste fortlebte, als Repräsentanten der Gesamtheit einführte, ist nur zu erklärlich. — Über die Bedeutung dieser Frage für die Entscheidung über die Quellen des Pl[a] s. S. 63, vor allem Anm. 1.

[2] Jdc. 11 26 trotz Meyer, Z.a.W. I. S. 129; cf. Kittel a. a. O.

[3] Schon z. Z. des Mesa sind sie vorauszusetzen. cf. Meyer a. a. O. S. 128 ff.

[4] Jer. 48 1 ff., vor allem 34.

[5] Nach den voraufgehenden Versen wirkt 2 18f. so ernüchternd und den Eindruck der ganzen bisherigen Erzählung, die in 2 14 ff. gipfelt, abschwächend, daß diese Verse halten zu wollen nichts

3 21–22 endlich ist es klar, daß sie vor 3 23–28 keinen Raum haben. Ob aber lediglich eine Unordnung des Textes vorliegt, oder ob wir eine an falsche Stelle geratene Glosse zu 3 28 vor uns haben,[1] entscheidet sich erst bei dem Urteil über 31 7.[2] Auch die Echtheit von 1 37 f. hängt von der zuletzt genannten Stelle ab.

2. Damit ist die Frage, was in dem historischen Teil der Moserede als ursprünglich anerkannt werden kann,[3] erledigt. Es ist nun das Problem zu behandeln, ob dies uns Erhaltene noch in seiner erstmaligen Form vorliegt. Nach zwei Seiten hin ist diese Frage zu erörtern: 1. ob der vorliegende Text in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten ist, und 2. ob er Spuren aufweist, die auf ein Verlorengegangensein einzelner Stücke hindeuten.

Bedeutsam ist da sofort die von Dillmann angeschnittene Frage, — die heute allerdings wohl als erledigt gelten darf — ob 1—3 von Anfang an eine Moserede dargestellt habe oder ob sie nicht vielmehr eine Erzählung gewesen sind, der erst spätere Hand die heutige Form gegeben hat.[4] Nun ist es sicher, daß das von Pl^a Berichtete einst als historische Erzählung bestanden haben muß,[5] aber damit ist das Charakteristische dieses Abschnittes nicht getroffen. Nicht die erwähnten Tatsachen, sondern die Abzweckung, in der sie vorgeführt und aus der heraus gerade diese aus der Fülle der Überlieferung ausgewählt

---

anderes heißt, als die Einheit des Schriftstellers selbst um den Preis seiner geistigen Bedeutung erkaufen. — Mit 2 19 aber fällt zugleich 2 37.

[1] Bertholet, Com. z. St.

[2] s. S. 91. Hier sei nur soviel gesagt, daß der textkritische Sachstand in LXX speziell in B zu unsicher ist, um Schlüsse daraus ziehen zu können (gegen Steuernagel Com. z. St.)

[3] 1 6–20, 22–30, 31 b–35 (37–38), 39*, 40–45. 2 1–6, 8–9, 13–17, 24 a, 26–30 a, 31–36. 3 1–7, 10 a, 12–13 a, 18–20, 23–29.

[4] cf. Dillmann, Com. S. 599 ff., die im wesentlichen zustimmende Arbeit Kittels (G. d. H. I S. 48) und die ablehnenden Urteile von Horst (R.H.R. XVI S. 37 ff. und Th. Lit.-Ztg. XIII Nr. 22), van Hoonacker (Mus. VIII 141—149), Addis (II S. 23) und Puukko Dtn. 127.

[5] Tout le monde avouera, . . . que le discours 1—3 a été composé sur des données historiques que l'auteur avait sous les yeux (van Hoonacker a. a. O. S. 142).

sind, bilden das für ihn Eigentümliche. Jene Berichte — woher sie stammen, werden wir noch sehen — sind Vorstufen zu Pl^a, aber nicht er selber; ihn zu einem Redaktor degradieren zu wollen, der zudem seine Arbeit ziemlich ungeschickt geleistet hätte,[1] ist m. E. bei der Frische der Darstellung und seiner Zielklarheit, die beide durchaus rhetorischen Charakter tragen, unzulässig.[2]

Schwieriger ist die Frage zu entscheiden, ob Pl^a uns vollständig erhalten ist. Namentlich der Anfang erregt in dieser Hinsicht starke Bedenken. Eine Reihe von Forschern[3] sucht nun die Tatsache, „daß der Beginn des Berichtes 1 6—3 29 auffallend abrupt ist“,[4] dadurch zu erklären, daß sie in den Kapiteln 9 und 10 Stücke der alten Einleitung wiederfinden wollen, die ein Redaktor dorthin verpflanzte. Abgesehen aber selbst davon, daß es nicht einmal Horst, dessen Formulierung der Hypothese die beste ist,[5] gelungen ist zu begründen, warum der Redaktor diese Umstellung vorgenommen haben sollte,[6] sprechen noch eine ganze

---

[1] Es sei nur daran erinnert, daß er vergessen hätte, die archäologischen Glossen umzugießen.

[2] Mit einer bloßen Änderung mancher Punkte „zur Herstellung der rednerischen Haltung, z. B. 1 19, 31 3 21 f.“ (Dillmann, Com. z. St.) ist es nicht getan. Von den angeführten Stellen kommen vielmehr zwei als nicht ursprünglich nicht in Betracht, und 1 19 fällt in keiner Weise aus dem Tenor seiner Umgebung heraus. Eine Streichung des rhetorischen Elementes zerstört gerade das an Pl^a Wesentliche. cf. auch Westphal, Sources du pentateuque II S. 117 f.).

[3] Zuerst d'Eichthal (S. 279); vor allem aber nehmen Horst (R.H.R. XVI S. 31 ff.) und ihm folgend Bertholet (Com. S. XXII) (9 7b) 9 9 — (10 8) 10 11, Dillmann (Com. S. 281 u. 683) und ihm folgend Smend (Erz. S. 252) dagegen 9 25 — 10 11 für Pl^a in Anspruch. — Ob sich vielleicht in 9 und 10 Trümmer der alten Einleitung erhalten haben (so Steuernagel Einl. S. 173), kann erst entschieden werden, wenn die Komposition jenes Abschnittes besprochen ist; s. u. S. 117 Anm. 2.

[4] Puukko, Dtn. S. 128.

[5] Gegen die Dillmannsche Hypothese cf. Horst, R.H.R. XVI S. 32 f. — Es wird sich — um das kurz vorwegzunehmen — zeigen, daß schon die Quellenverhältnisse in 9 und 10 eine Absplitterung von 9 25 ff. unmöglich machen.

[6] cf. Bertholet a. a. O. und Vernes, Nouv. hyp. S. 17. — Zur

Reihe von positiven Gründen gegen dieselbe. Einmal ist die Erzählung vom goldenen Kalbe durchaus nicht das, was wir vor Pl^a zu erwarten haben. Wir müssen hier darauf verzichten festzustellen, ob diese Erzählung in Ex. derjenigen Schicht von E angehört, die Pl^a als Quelle benutzt hat.[1] Wohl aber ist folgendes zu sagen: das Interesse des Verfassers, soweit es überhaupt auf das rein Stoffliche sich erstreckt, ist offenbar darauf gerichtet zu erzählen, was dem Wüstenzug zur Förderung oder Hemmung gereicht hat. Auch die Sünde des Volkes (1 41 ff.) ist unter diesen Gesichtspunkt gestellt; Pl^a „bekundet" in der Tat „ein unzweideutiges historisches und geographisches Interesse", während in 9 7b—10 11 davon nichts zu spüren ist, hier „vielmehr ein Theolog redet ..., der die Verwerflichkeit des Bilderdienstes ad oculos demonstrieren will".[2] Allein auch dieser Grund würde für sich nicht durchschlagen. Der Eindruck von 9 7b ff. könnte durch den heutigen Zusammenhang mitbedingt sein, und da auch Pl^a nicht ohne jedes theologische Interesse ist,[3] läge doch nur ein Gradunterschied vor, auf den bei der Kürze der beiden Stücke nicht allzuviel zu bauen wäre. Ebensowenig genügt es für sich allein, daß 1 27 dem Volke in den Mund gelegt wird, was Moses 9 28 als Lästerung bei den Feinden Jahves befürchtet, da ja das Volk für eben diese Ansicht hart bestraft wird.

Würde aber doch schon das Zusammentreffen dieser Gründe von nicht unbedeutendem Gewichte sein, so muß die Zusammengehörigkeit beider Stücke vollkommen ausgeschlossen erscheinen, wenn man die beiden Gebete des Moses (3 23–25 und 9 25–29) vergleicht. Gerade die weitgehende Ähnlichkeit im Aufbau und der Sprache,[4] die vielleicht eine gemeinsame Urform vermuten läßt,[5] macht die grundsätzlichen Unterschiede nur um so deut-

---

Bedeutung des Fehlens einer solchen Begründung cf. Steuernagel, Rahmen S. 30.

[1] Doch s. S. 67 u. 154 f.

[2] Puukko Dtn. S. 130.

[3] Man beachte neben Stellen wie 1 29 ff. vor allem die immer wiederkehrende Betonung Jahves als des Gebers des Landes und des Verleihers des Sieges.

[4] cf. Driver, Com. z. 9 26.

[5] Ex. 32 30 ff., falls dieser Abschnitt nicht selbst deuteronomistisch ist; s. u. S. 117[1].

licher fühlbar. Der Moses von 3 24, der an die *godel* Jahves appelliert, um diesen einem persönlichen Wunsche geneigt zu machen, ist ein anderer religiöser Typus als der Prophet von 9 25, der in heißem Flehen für sein Volk die Gottheit daran gemahnt, daß sie diesem die Treue nicht brechen kann, ohne sich selbst aufzugeben. — Und wie der Moses hier ein anderer ist als dort, so auch der Jahve. Der aufbrausende Gott, den 3 26 uns vor Augen stellt, ist ein anderer als der über die Sünden des Volkes wohl erzürnte, aber doch vergebende von 9 7 ff. In diesem Sinne hat auch das Wort Puukkos von dem „Theologen" als dem Verfasser der letztgenannten Stelle im Gegensatze zum Profanschriftsteller Pl[a] seine tiefere Berechtigung.

Ob etwa der Dekalog allein den Anfang der Rede 1 6 ff. gebildet hat, wird sich erst entscheiden, wenn das Verhältnis von Pl[a] zu Kap. 5 geklärt ist.[1]

Sind damit die Fragen, die sich an die heutige Form von 1 6—3 29 und seine Vollständigkeit nach rückwärts knüpfen, so weit ich zu sehen vermag, erschöpft, so gilt es nun die andere in Angriff zu nehmen, ob 3 29 den ursprünglichen Schluß von Pl[a] gebildet hat. Wir betreten damit das schwierige Gebiet einer Erörterung des Kap. 4. Die Frage seiner Zusammengehörigkeit mit 1—3 ist der Gegenstand lebhafter Kontroversen gewesen, die die Gründe und Gegengründe wohl vollständig herausgestellt haben.[2] Nach dem heutigen Stand der Dinge erscheint aber die ganze Fragestellung veraltet[3]; es gilt vielmehr zunächst zu untersuchen, ob Kap. 4 selbst überhaupt einheitlich ist. Rein äußerlich zerfällt es in fünf Abschnitte: 1–8, 9–24, 25–28, 29–31, 32–40, deren Zusammenstehen in dem heutigen Kapitel ein schwieriges Problem darstellt. Gegen die Zusammengehörigkeit von 4 1–8[4] mit Pl[a] läßt sich m. E. Stichhaltiges

---

[1] s. S. 226 Anm. 5.

[2] Besonders lehrreich ist in dieser Hinsicht der Streit zwischen van Hoonacker (Mus. VII u. VIII) und Horst (R.H.R. XXIII).

[3] Prinzipiell erkannte dies schon d'Eichthal (S. 86).

[4] So teile ich mit Piepenbring (R.H.R. XXIX S. 166) und Bertholet (Com. z. St.) gegen Puukko (Dtn. S. 132 ff.), der um des Perfekts in 4 5 willen vor diesem Verse einen Einschnitt macht. Nun haben aber Marti (bei Kautzsch[3] zu 4 5) und Bertholet (a. a. O.) ge-

nicht einwenden. Wenn Puukko dagegen auf den Unterschied im Ton — in 1—3 Geschichte, in 4 1–40 Paränsse — sich beruft, so ist zu sagen, daß doch auch Pl[a] eine durchaus praktische Absicht mit seinem Berichte verfolgt, ja, daß die Vorbereitung und Willigmachung des Volkes zur Entgegennahme der Gesetze gerade das darstellt, was für seine Art, die alte Geschichte zu gestalten, charakteristisch ist.[1] Dann aber darf es uns auch nicht wundernehmen, wenn er am Schlusse seiner Rede in ein paar kurzen Sätzen eine direkte Überleitung zu der Mitteilung der Gesetze sich schafft.[2]

3. Damit ist aber auch dasjenige, was in 1—4 dem Pl[a] sich zuweisen läßt, erschöpft; warum, wird unten bei der näheren Erörterung von 4 9–40 deutlich werden.[3] Es gilt nun festzustellen, auf Grund welcher Quellen er gearbeitet hat.[4] Das hier zu be-

---

zeigt, daß dieses *limmadtī* einen grammatischen, nicht aber, wie Puukko will, einen sachlichen Grund hat, zumal da der Umstand, daß durch „למדתי" eine längere Zeit in Anspruch nehmende Handlung ausgedrückt wird" (Dtn. S. 98 Anm. 2) den Fall des Gesenius-Kautzsch § 106 2 b durchaus nicht ausschließt. — Mit dieser Erkenntnis erledigen sich auch die Hypothesen, die — zuerst Dillmann und Westphal — in dem Perfekt den Beweis sahen, daß Kap. 4 unter die Schluß-, nicht unter die Einleitungskapitel gehöre, und ebenso die Versuche van Hoonackers, aus ihm die Tatsache einer Gesetzesmitteilung während des Wüstenzuges herauszulesen, eine Annahme, die die ganze Überlieferung gegen sich hat (cf. Horst, R.H.R. XXIII S. 188). Wenn endlich d'Eichthal (S. 276) die Verse 2 u. 3–4 streichen will, so beruht das darauf, daß er mit 4 1 nach einer kurzen Überschrift einen neuen Abschnitt beginnen läßt; es ist nun richtig, daß die genannten Verse an den „exorde" einer Rede nicht passen würden, aber 4 1 ist eben kein solcher.

[1] s. S. 52.

[2] Damit ist nicht ohne weiteres gesagt, daß die heutige Gestalt von 4 1–8 ursprünglich sein muß. Ziemlich sicher dürfte 2 b zu streichen sein; bei 3 b bestätigt das Schwanken der LXX zwischen der 1. u. 2. plur. den M.T., so daß auch dieser Halbvers zu streichen ist, zumal da mindestens das *miqqirbeka* sprachlich den glatten Fluß der Stelle unterbricht.

[3] s. S. 74 ff.

[4] Für diese ist vor allem zu vergleichen Steinthal (Z.V. u. Spr. XII u. XX); Montet (Dtn. S. 133 ff.); Carpenter-Harford (The Composition of the Hexateuch S. 155 Anm. a); Procksch (E-Quelle S. 277 ff.); Smend (Erz. S. 263 f.) sowie die Comm. zu den einzelnen Abschnitten.

handelnde Problem läßt sich sofort insofern einschränken, als leicht zu erkennen ist, daß P seiner Darstellung nirgends zugrunde liegt; um so schwieriger ist das verbleibende. Bildet JE die vorauszusetzende Quelle, oder nur eine dieser beiden Schichten, oder beide, aber noch jede selbständig für sich?

Auch hier läßt sich eine Entscheidung sofort fällen. Es ist einleuchtend, daß E irgendwie als Grundlage in Betracht zu ziehen ist; das beweist einmal die durchgängige Bezeichnung des Offenbarungsberges als *Horeb* gegen *Sinai* bei J und der Gebrauch des Namens „Amoriter" auch in dem oben schon besprochenen weiteren Sinne.[1] Wir werden daher am besten tun, wenn wir die einzelnen Abschnitte des P^{la} durchgehen, um festzustellen, ob E allein als Quelle ausreicht.

Gleich der Beginn 1 6–8 könnte auf eine zweite Vorlage hindeuten. Einmal hat der Befehl zum Aufbruch vom Horeb hier eine andere Bedeutung als in Ex. 32 f., und sodann bringt Vers 8 c einen der Darstellung des JE in dieser Form fremden Gedanken hinzu, den der eidlichen Bindung Jahves, seinem Volke das Land zu geben.[2] Letzterer würde zur Annahme einer besonderen Quelle nicht zwingen, da er implicite in der alten Überlieferung enthalten ist[3] und in seiner vorliegenden Ausprägung sich als spezifisch deuteronomistisch erweist.[4] Bei dem ersteren hängt die Entscheidung davon ab, welche Schicht in E wir als zugrunde liegend feststellen müssen.[5] E^1 war die Sünde des Volkes in ihrer heute in Ex. 32 geschilderten Schwere und die dadurch bedingte Verbannung von dem Gottesberge noch unbekannt,

---

[1] s. S. 57 Anm. 1. Warum dieser Gebrauch „nicht Anlehnung an E, sondern jüngerer Sprachgebrauch" sein soll, sagt Smend (a. a. O. S. 264) leider nicht; cf. dazu Procksch a. a. O. S. 278.

[2] Wegen des *'ašer nišba' jahveh* den Halbvers zu streichen, ist bei der Einhelligkeit, mit der LXX *nišba'tī* bezeugt, gewagt. Der Gedanke kehrt zudem in 1 35 und auch sonst im Dtn. des öfteren wieder.

[3] Gen. 15 16 a E. Dieser Vers enthält denselben Gedanken wie der von Cornill u. a. herangezogene 15 18 oder 24 7 J, so daß sich auf diese Stelle die Annahme einer Abhängigkeit von J nicht gründen läßt.

[4] cf. 1 35, 6 10, 18, 23, 7 13 usw.

[5] s. S. 154 f.

seine Überlieferung würde also der an unserer Stelle gebotenen entsprechen. Bemerkt sei zudem, daß außer den bereits im allgemeinen genannten noch eine sprachliche Berührung mit E sich speziell für unseren Abschnitt findet, nämlich 1 7a *pᵉnū usᵉ'u lakem* = Num. 14 25,[1] welche Stelle, wenn sie überhaupt der alten Überlieferung angehört,[2] sicher E zuzuweisen ist. Bedenkt man dies, so wird man, falls E^1 als alleinige Quelle nachweisbar sein sollte, auch für 1 6–8 diese Schicht und nicht das an sich auch mögliche J = Ex. 33 1a,[3] das zudem überarbeitet ist,[4] heranzuziehen haben.

Auch bei 1 9–18 liegen die Dinge ähnlich. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß diese Verse Ex. 18 (E^1) zur Vorlage gehabt haben; sie stehen aber im Verlauf des Berichtes an einer Stelle, an der Ex. 18 zwar in E^1 stand,[5] die im heutigen Text der Erzählung aber durch ein Stück E^2 (Num. 11 14, 16, 17, 24, 25) eingenommen wird,[6] also hinter der Gesetzgebung vom Sinai. Verwickelt wird die Frage noch dadurch, daß auch inhaltliche — die übereinstimmende Erwähnung der *šoṭᵉrīm*, die Ex. 18 fremd sind — und sprachliche Beziehungen — *lo' 'ūkal lᵉbadī śᵉ'et etᵉkem* Dtn. 1 9b = Num. 11 14; cf. auch Dtn. 1 12 = Num. 11 17[7] — zwischen Dtn. und Num. bestehen, andererseits aber Num. 11 sachlich keinesfalls zugrunde liegen kann.[8] Die beste Lösung scheint es da zu sein, anzunehmen, daß Pl^a zu einer Zeit diese Verse schrieb, als der Entwicklungsprozeß in E, der zur Verlegung von Ex. 18 und zur Einfügung der genannten Verse in Num. führte, wohl begonnen hatte, aber noch nicht abgeschlossen war.

Nach dem quellenmäßig nicht völlig bestimmbaren Vers 1 19[9] folgt die Aussendung der Kundschafter 1 20–28. Schon sprachliche

---

[1] cf. vor allem Driver, Com. z. 1 7.

[2] cf. Baentsch, Com. z. Num. 14 25b und Cornill, Einl.[7] S. 41.

[3] Steuernagel, Com. S. XXXI.

[4] Horst, R.H.R. XXVII S. 120.

[5] Procksch, E-Quelle S. 93f.

[6] cf. Reuß, L'histoire sainte et la loi I S. 205f. und Montet, Dtn. S. 135.

[7] Horst, R.H.R. XXVII S. 122ff.

[8] Steinthal, Z. V. u. Spr. XII S. 271.

[9] Doch weist die Tatsache, daß sofort nach der Richtereinsetzung der Aufbruch erfolgt, erneut auf E^1 als Quelle hin; cf. Procksch a. a. O. S. 278.

Gründe zwingen dazu, für diesen Abschnitt eine Abhängigkeit von Num. 13 E anzuerkennen[1], und auch sachlich stimmen beide zusammen; gleichwohl macht sich hier mit Sicherheit auch der Einfluß von J geltend; die Übereinstimmung von Dtn. 1 25 und Num. 13 26b läßt sich auch auf andere Weise nicht erklären.[2]

Die eigentliche Schwierigkeit des ganzen Problems liegt jedoch in dem Abschnitte 1 29–40 — wobei ich 1 37–38 vorläufig außer Betracht lasse —, vor allem in 1 33. Dieser Vers erweist sich als sachlich abhängig von J· Ex. 13 21;[3] was aber die Frage besonders kompliziert, ist sein eigentümliches Verhältnis zu Num. 14 11–26, das selbst einer etwas eingehenderen Erörterung bedarf.[4] Soviel ist sicher, daß hier zwei Reihen durcheinander gehen; eine alte Schicht, die E zuzuweisen ist, und eine jüngere, die deutlich deuteronomistische Färbung verrät. Aber eben dieser zweiten Hand muß ein vor ihr in Num. 14 nicht verarbeitet gewesener Bericht zur Verfügung gestanden haben, und von der letzteren Sondererzählung finden sich Spuren auch in Dtn. 1 33. Procksch hält es nun für wahrscheinlich, daß Pl^a aus Num. geschöpft habe[5]; was er jedoch zur Begründung seiner These anführt, daß nämlich Pl^a „sonst gegebenes zwar gelegentlich umgebogen', aber keine ganz neuen Vorstellungen geschaffen habe", trifft nicht den Kern der Sache, da nicht erwiesen ist, daß Pl^a außer den uns erhaltenen Schriften nicht noch anderes

---

[1] Driver (Com. z. St.) bietet die vollständigste Zusammenstellung derselben; Cornill (Einl. S. 41) glaubt für 1 28 als Quelle Num. 13 28 J nachweisen zu können. Daß in dieser Stelle auch Teile von J stecken, ist zuzugeben, doch ist es bemerkenswert, daß sich in Dtn. 1 28 auch nicht einer der in Num. 13 28 für J verräterischen Ausdrücke wiederfindet.

[2] Zwar ziehen die meisten Forscher Num. 13 26b zu E, aber die von Procksch (E-Quelle S. 101 f.) gegebene schärfere Scheidung zweier Traditionsreihen in Num. 13 erscheint mir doch zwingend.

[3] Ex. 13 21 hat auch den Vers 30a beeinflußt; cf. Driver, Com. z. 1 29–40.

[4] Im allgemeinen cf. zu Num. 14 vor allem Kuenen (Einl. I S. 147 Anm. 14), der seinerseits auf Wellhausen und Meyer fußt; ferner Montet (Dtn. S. 137 ff.); Procksch (Geschichtsbetrachtung S. 172); Smend (Erz. S. 196 ff.); Cornill (Einl. S. 41) und die Comm. zu Num.

[5] a. a. O. S. 280.

Material zu seiner Verfügung hatte, noch weniger aber gezeigt ist, daß 1 33 nicht aus solcher Sonderquelle stammen kann. Daß auch positive Gründe gegen seine Annahme sprechen, lehrt Holzingers[1] Besprechung der Stelle. Ich bin deshalb geneigt, in Dtn. 1 den Keim zu Num. 14 11 ff. zu sehen. Dann aber läßt sich unsere Stelle auch nicht als Beweis für die Benutzung von JE durch Pl^a anführen,[2] sondern, zunächst wenigstens, nur das aus ihr feststellen, daß Pl^a neben E auch J gekannt haben muß.

Für den folgenden Abschnitt (1 41–46) liegt die Frage wieder wesentlich einfacher; E Num. 14 39 f. bildet unbestreitbar die Quelle, zumal auch sonstige sprachliche Beziehungen zu E nachweisbar sind.[3] Für 1 45 außerdem J vorauszusetzen, ist m. E. unnötig, da auch E einen solchen Umschwung der Stimmung, wie er hier vorausgesetzt ist, wahrscheinlich gekannt hat.[4]

Auch Kap. 2 läßt sich rasch erledigen. 1–8 sind, soweit Pl^a angehörig, auf Grund von Num. 20 14–21,[5] die Verse 9–36 mit der gleichen Einschränkung auf Grund von Num. 21 12–32 entstanden; diese beiden Abschnitte aber sind E^1, nur in 2 9 tritt wieder der Einfluß von J zutage. 3 1–7 haben in Num. 21 33–35 ihre, zum Teil wörtliche,[6] Parallele; da diese Verse jedoch in Num. einen deuteronomistischen Zusatz darstellen, müssen wir sie hier vorläufig ausschalten. 3 8, 10 a „sind bloße Zusammenfassungen des Vorhergehenden“[7], 3 12–22 haben ihre Quelle in Num. 32 16–40 E, während sich für 3 23–28 nur soviel sagen läßt, daß Num. 27 12–24 P, mit dem dieser Abschnitt sachlich zusammen-

---

[1] Com. z. Num. S. 53.

[2] Auch die Notwendigkeit E^3 als Quelle heranzuziehen, fällt hin, wie es überhaupt für uns gleichgültig bleiben kann, ob Num. 14 11–26 in E bei oder vor der Zusammenarbeitung mit J aufgenommen ist.

[3] cf. zu *hezīd* 1 43 Budde, Z. a. W. 1891 S. 215 f.

[4] Gegen Cornill u. Smend mit Procksch, E-Quelle S. 105, und Kuenen, die übereinstimmend E wenigstens für den Kern von Num. 14 39 ff. annehmen.

[5] Über den Grund der bestehenden sachlichen Verschiedenheit cf. Procksch (a. a. O. S. 279). Zu 2 1 cf. außerdem Num. 21 4.

[6] The only difference being the substitution of the first person for the third. Driver, Com. z. St.

[7] Steuernagel, Com. S. XXXII.

geht, als Quelle nicht in Betracht kommt.[1] Wohl aber ist, wenn auch mit Vorbehalt[2], der Einfluß von J feststellbar. 3 29[3] endlich und ebenso die einzige in 4 1–8 berichtete Tatsache[4] stimmen wieder zu E.

Überblicken wir das bisher Erreichte, so läßt es sich in etwa folgende Sätze kurz zusammenfassen: 1. Pl[a] setzt seiner ganzen Anlage nach andauernd E als Quelle voraus, und zwar 2. außer E[1] nur gelegentlich spätere Weiterbildungen, diese aber noch im Stadium der Entwicklung. Wir sind daher berechtigt, auch 1 6–8 auf E zurückzuführen. 3. Vereinzelte Spuren weisen darauf hin, daß Pl[a] auch die J-Tradition gekannt hat. Als eigentliche Quelle kommt aber J für ihn nie in Frage, 4. erst recht nicht aber JE. Vielmehr hat Pl[a] noch E[1] in wenig veränderter Form als seine Vorlage benutzt, dessen historischen Bericht in eine Moserede umgegossen,[5] ohne sich doch sklavisch an denselben zu binden.

Ist letzteres schon durch die Spuren von J belegt, so wird es noch deutlicher, wenn wir uns fragen, ob Pl[a] sonst noch Material von uns unbekannter Quellenzugehörigkeit benutzt hat. Wir haben eine solche „Sonderquelle“ schon gelegentlich konstatieren können, nämlich die tatsächlichen geographischen Verhältnisse, Bezeichnungen usw. aus der Zeit des Schriftstellers selbst.[6] Auch für 3 1 ff. scheint eine solche lokale Tradition vorauszusetzen zu sein.[7] Doch ist damit allein nicht auszukommen, denn, abgesehen von einzelnen Versen, die nur der Verlebendigung der Situation dienen, und für die man nach einer besonderen Quelle nicht fragen sollte,[8] sowie einigen anderen, bei denen es

---

[1] cf. vor allem Cornill, Einl. S. 41 und Driver, Com. S. 61.

[2] Es ist an sich möglich, daß die Sache hier ähnlich liegt wie bei 2 2 ff., daß nämlich auch hier Pl[a] einfach die geographischen Namen und Verhältnisse seiner Zeit wiedergäbe; cf. Procksch a. a. O.

[3] Voraussetzung dafür ist, daß Dtn. 34 6 E zugehört; dazu cf. S. 101.

[4] cf. Dtn. 4 3: Num. 25 3, 5.

[5] Das bleibt der richtige Kern der Dillmann-Kittelschen Hypothese.

[6] Die Bedeutung dieser Tatsache für die Altersbestimmung des Pl[a] s. S. 226 Anm. 5.

[7] cf. Steuernagel, Com. S. XXXII.

[8] Ich rechne hierher 1 27, 29 f.; cf. Reuß S. 206. Auch Pl[a] war

zum mindesten fraglich ist, ob sie nicht einfach Konsequenzen aus der veränderten Situation darstellen,[1] finden sich doch mindestens zwei, für die eine Sonderüberlieferung anzunehmen ist. Es sind dies 1 22 ff.[2] und 3 23–28, vor allem 3 26. Daß der letztere Abschnitt eine verhältnismäßig recht primitive und altertümliche Anschauung von Jahve noch beibehält, haben wir schon gesehen.[3]

Ob nun dieses gesamte Sondermaterial etwa der noch unversehrten Quelle E angehört hat, wird sich zwar mit absoluter Sicherheit nie entscheiden lassen, für wahrscheinlich kann ich es jedoch bei der Verschiedenartigkeit der nicht aus dem heutigen E entlehnten Stoffe nicht halten, vielmehr glaube ich, daß Pl[a] hier aus dem reichen Born der sonstigen, teilweise wohl örtlichen[4], Überlieferung geschöpft hat.

4. Damit ist aber auch die Frage nach dem schriftstellerischen Charakter des Pl[a] schon halb beantwortet. Wir heutigen Menschen sind zu leicht geneigt, uns die Entstehung der Schriftdenkmäler der Vergangenheit nach dem Muster unserer gelehrten Arbeiten vorzustellen, uns ihre Verfasser am Schreibtisch zu denken, wie sie aus alten Urkunden das Material sich zusammentragen und darnach ihr Bild zeichnen. Ich kann auf Grund des in 1 6—4 8 vorliegenden Tatbestandes diese Anschauung hinsichtlich des Pl[a] nur für falsch halten. Besser werden wir tun, in ihm einen Mann zu sehen, der in der alten Tradition Nordisraels lebte und nun, unter Verwertung dessen, was er sonst aus jenen Tagen

---

doch kein Sklave der Überlieferung, sondern ein Mann, der diese selbst mit gestalten half.

[1] 2 5f., 9, 29, 37.

[2] Zuerst Steinthal, Z.V. u. Sp. XII S. 284.

[3] s. S. 60 f. Die Tatsache, daß hier Pl[a] ein älteres Stück verwendet, macht unsern oben gezogenen Schluß nicht hinfällig. Wäre er mit dem Verfasser von 9 25–29, der wohl dasselbe alte Mosegebet vor Augen hatte, identisch, so ist nicht einzusehen, warum er einmal die überwundene Anschauung stehen ließ und das andere Mal sie tilgte.

[4] Stammte er vielleicht aus Basan? Damit wäre natürlich nicht gesagt, daß er sein Werk auch dort verfaßt haben müßte.

hatte erzählen hören,[1] und unter Beteiligung seiner Phantasie, die sich die Geschichte seines Volkes lebendig vor die Seele stellte, zur Einleitung in das Gesetz der Väter verwertete und gestaltete.

Aber ich möchte noch einen Schritt weiter gehen. Beim Lesen des Abschnittes hat man, glaube ich, ganz unmittelbar den Eindruck, daß bei ihm die Form der Moserede nicht bloße Einkleidung ist, sondern daß er als Rede konzipiert, für den mündlichen Vortrag und aus ihm heraus entstanden ist.[2] Einen Beweis dafür sehe ich in dem Wechsel der Gottesnamen in Pl[a]. Es steht das einfache *jahve*^{h} 21 mal,[3] *jahve*^{h} *'elohē* ebenso 21 mal,[4] und dieses Verhältnis ändert sich auch bei Heranziehung der LXX nur wenig. Zwar zeigt sich bei einer großen Anzahl der Stellen ein gewisses Schwanken der Lesart, aber in den weitaus meisten Fällen sind es nur einige Minuskeln, die Abweichungen zeigen.[5] Nimmt man ferner hinzu, daß bei einer Reihe anderer Stellen die vom M.T. abweichende Bezeugung der LXX wohl stärker, aber doch nicht geschlossen genug ist, um auf sie hin den M.T. zu verwerfen,[6] so verbleiben nur vier Stellen, an denen LXX es wahrscheinlich macht, daß statt *jahve*^{h} besser *jahve*^{h} *'elohē* zu lesen ist,[7] während sie in 1 8 statt des Gottesnamens die diesen ver-

---

[1] Daher die Anklänge an J.

[2] Auf eine ähnliche Anschauung hinsichtlich 1—4 scheint Naumann (Dtn. S. 62) zukommen zu wollen.

[3] 1 8, 27, 34, 41, 42, 43, 45 (2 mal), 2 1, 2, 9, 14, 15, 17, 31, 3 2, 20, 23, 26 (2 mal), 4 3.

[4] 1 6, 10, 11, 19, 20, 25, 26, 30, 32, 41, 2 29, 33, 36, 3 3, 18, 20, 4 2, 3, 4, 5, 7. — Außerdem findet sich einmal das einfache *'elohīm* (1 17; wohl in stehender Redensart) und einmal *'adonaj jahve*^{h} (3 24).

[5] *κύριος ὁ θεός* für M.T. *jahve*^{h} bieten bei 1 43: fi; 2 1: i; 2 9: m; 2 31: 𝔏; 3 23: bejsuvwza$_2$ 𝔄𝔅; hingegen *κύριος* statt *jahve*^{h} *'elohē* bei 1 19: F; 1 20: rya$_2$; 1 32: d; 2 29: m; 2 36: m; 4 7: e (*ὁ κύριος*).

[6] 2 14 M.T.: *jahve*^{h}; B*bw 𝔄: *ὁ θεός*; AFΘfghklmrxyb$_2$ 𝔏: *κύριος*; in 𝔅: *ὁ κύριος*; B^{ab}MNacejoqsvuza$_2$ 𝔈: *κύριος ὁ θεός*. Hingegen 4 3 M.T.: *jahve*^{h} *'elohē*; BΘeghjnsuvza$_2$ 𝔄𝔅Φ^{c}𝔏: *κύριος* gegen AFMNabc dfiklmoprtv^{ab}wxyb$_2$: *κύριος ὁ θεός*.

[7] 1 41 (1^{0}) *κύριος* nur in f. 1 45 *κυριος* nur in Bbefijsuvwza$_2$. 3 20 *κύριος* nur in k. 4 3 (1^{0}) nur in k 𝔄𝔏. Warum gibt B.H.K. bei dieser Sachlage zu 1 41 die Abweichung der LXX nicht an? — Bei 2 15 wird durch die von allen Handschriften außer M (*κύριος*

meidende 1. Person nahe legt. Fragen wir aber nach den Gründen dieser auffälligen Erscheinung, so steht sofort fest, daß die Scheidung in verschiedene Quellen nicht dafür angeführt werden kann, da eine solche Annahme zu Ungeheuerlichkeiten führen würde. Hingegen können folgende Beobachtungen weiterhelfen. Es muß auffallen, daß vor der Präposition *'el* stets[1] das einfache *jahve*^{h} steht, während sich vor *'et*, wenn es einen O-Laut enthält (1 19), ebenso vor part. act. Qal[2] stets *jahve*^{h} *'*^{e}*lohē* findet. Es liegt nahe daran zu denken, daß hier der Wohlklang es gewesen ist, der die Wahl der Gottesbezeichnung zum mindesten mitbestimmt hat. In derselben Richtung liegt es, wenn bei einigen anderen Stellen der Rhythmus[3] der Sätze es gewesen zu sein scheint, der den gleichen Einfluß ausgeübt hat. Die *jahve '*^{e}*lohē*-Stellen ebenso wie die, an denen nur *jahve*^{h} gebraucht ist, weisen eine stark rhythmische Gliederung auf, die teilweise sogar die Feststellung bestimmter Metra ermöglicht.[4] Ein solcher Einfluß des

---

ὁ θεός) A 𝔄 (*κύριος*) und x (*ὁ κύριος*) gebotene Lesart *ὁ θεός* das *jahve*^{h} des M.T. bestätigt, da es sich um den letzten Gottesnamen eines Seder handelt (cf. Dahse, Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage I S. 92 ff.).

[1] 1 42, 2 1, 2, 9, 17, 31, 3 2 (2^0). cf. dagegen יְהוָֹה אֱלֹהֵינוּ דִּבֶּר אֵלֵינוּ in 1 6.

[2] *noten* 1 20, 25, 2 29, 3 20 (2^0); *holek* 1 30.

[3] Die Probleme der hebräischen Metrik sind hier um so weniger nochmals anzuschneiden, als wir an dem Hauptteil des Materials, den aus E stammenden Stücken sehen, wie frei Pl^a mit seinen Vorlagen umgegangen ist, ohne ihnen doch seinerseits eine neue metrische Form zu geben. Hingegen ist soviel sicher, daß jeder einheitlich und lebendig konzipierte Abschnitt einen gewissen Rhythmus aufzuweisen hat, und zwar um so stärker, je bewegter und gehobener der Ton des betreffenden Stückes ist. Auch Rothstein erkennt eine „gehobene vielfach gewiß auch rhythmisch geartete Prosa“ (Grundzüge S. 5) an.

[4] cf. 1 27, 42 (= 2 9, 31, 3 2, 26 (2^0)), 1 43, 45, (2^0), 2 1

$$\acute{-}\left\{\begin{matrix} & \times \\ \times & \times \end{matrix}\right| \acute{\simeq}\left\{\begin{matrix} & \times \\ \times & \times \end{matrix}\right| \acute{\simeq}\left\{\begin{matrix} & \times & \\ \times & \times & \times \end{matrix}\right. \qquad \text{(I)}$$

1 10, 30, 32, 45, (1^0), 2 2, 14, 3 23, 26, (1^0), 4 4, 5

$$\acute{-}\left\{\begin{matrix} & & \times \\ & \times & \times \\ \times & \times & \times \end{matrix}\right| \acute{\simeq}\left\{\begin{matrix} & & \times \\ & \times & \times \\ \times & \times & \times \end{matrix}\right| \acute{\simeq}\left\{\begin{matrix} & & \times \\ & \times & \times \\ \times & \times & \times \end{matrix}\right| \acute{\simeq}\left\{\begin{matrix} & \times & \\ & \times & \times \\ \times & \times & \times \end{matrix}\right. \qquad \text{(II)}$$

4 7 $\qquad \acute{-}\times\times \,|\, \acute{-}\times \,|\, \simeq\times\times \,|\, \acute{-}\times\times \,|\, \acute{-}\times\times \qquad$ (III)

Sprachrhythmus ist aber zwanglos nur zu erklären in rhetorischen Stücken, die als solche empfunden und konzipiert werden. Am Schreibtisch ist es wesentlich schwerer, so in den lebendigen Zug des Vortrages sich hinein zu finden, daß selbst in Äußerlichkeiten wie der Wahl der Vokale[1] und Rhythmen, die gehobene Stimmung sich kundtut, vollends kaum in einer Zeit, der solche ästhetische Empfindungen wohl noch ferner lagen als uns, so daß an eine bewußte Anwendung von Kunstmitteln auf diesem Gebiete nicht zu denken ist. Damit ist zugleich Pl^{a}, soweit wir ihn hier zu besprechen haben, erledigt.

c) 1. Es muß nunmehr unsere Aufgabe sein, den bisher beiseite gelassenen Abschnitt 4 9–40 zu behandeln. Er stellt der Untersuchung schwere Hindernisse in den Weg, indem einmal hier die Abweichungen der LXX und des M.T. voneinander weit zahlreicher sind als in 1 6—4 8, und sodann, weil bei der Kürze des vorliegenden Materials es oft nicht leicht ist ein sicheres Urteil zu fällen. Noch am einheitlichsten ist der im wesentlichen pluralische Abschnitt 9–24. Doch auch in diesem geben einige Verse zu Bedenken Anlaß. Zunächst bieten statt des sonst vertretenen Plurals die folgenden den Singular: 9, 10, 19, 21 b, 23 b β, 24. An allen diesen Stellen außer in Vers 10 wird der Singular auch durch LXX bestätigt.[2] Es kommt hinzu, daß 19 — und mit ihm der eng daran anschließende Vers 20 — aus dem Zusammenhang, der vor Anfertigung von Gottesbildern warnen will, herausfällt, während andererseits 23 b β diesen Gedanken unnötig wiederholt; 21 b hingegen ist nichts als eine beliebte Phrase,[3] die das 21 a Gesagte ausmalt. Man wird also nicht fehl gehen, wenn man die eben besprochenen Stellen als spätere Glossen streicht. Auch Vers 24, dessen erste Hälfte aus

---

[1] Ich möchte noch auf 1 27 verweisen, wo vor O-Laut einfaches *jahve^{h}* steht, offenbar um die Häufung dreier O-Laute zu vermeiden.

[2] Die Frage, ob in 4 21 *jahve^{h} 'elohīm* oder *'elohēka* zu lesen ist, kommt für uns hier nicht in Betracht, da der singularische Charakter des Halbverses schon durch das *l^{e}ka*, das auch LXX bis auf Θbgnwλ deckt, gesichert ist.

[3] 15 4, 19 10, 20 16, 21 23, 24 4, 25 19, 26 1.

Ex. 24 17 und dessen Rest aus Ex. 20 4 stammt,[1] wird kaum zum ursprünglichen Text von 9–24 gerechnet werden können[2].

Anders steht es bei 9–10. Zwar läßt sich LXX nicht gegen die Ursprünglichkeit des Singulars in 10 anführen,[3] aber 10 ist für 11 schlechthin unentbehrlich.[4] Nun könnte ja der Singular hier durch die Formeln in 9 hervorgerufen sein, die in der überwiegenden Anzahl der Fälle nur in ihm vorkommen,[5] allein da der in unserm Abschnitt sicher ursprüngliche Vers 23 sie in den Plural übertragen hat, wird man 9 für sekundär halten müssen. Da jedoch mit 10 der Abschnitt kaum begonnen haben kann, sondern wahrscheinlich eine von 15 wieder aufgenommene paränetische Wendung vorherging,[6] werden wir anzunehmen haben, daß bei der Zusammenarbeitung mit Pl^a diese ursprüngliche Einleitung dem Vers 9, der die Brücke zwischen beiden bilden sollte, zum Opfer gefallen ist, und daß der Singular in 10 sekundäre Wirkung dieses Verses ist. — Außer den genannten Stellen sind nun endlich noch 13 und 14 verdächtig. Sie unterbrechen in eigentümlicher Weise den Gedankenfortschritt und sind offenbar so in den Text gekommen, daß ein späterer Leser in dieser Darstellung der Horebszene die Übergabe der Tafeln vermißte und deshalb eintrug, ohne die be-

---

[1] cf. Driver, Com. z. St.

[2] Doch s. S. 73 Anm. 4.

[3] Zwar lesen nur Ffiklb$_2$ *ὁ θεός σου*, aber auch diese *ἔστητε*, und zu beachten ist auch hier wieder das Schwanken zwischen der 1. und 2. plur.

[4] cf. Staerk S. 63.

[5] *hiššamer l^{e}ka* steht im Sing. Gen. 24 5, 31 24. Ex. 10 28, 34 12, Dtn. 6 12, 8 11, 12 13, 19, 20, 15 9 gegen Ex. 19 12, Dtn. 4 23, 11 16; *pen [lo'; 'al] tiškaḥ* im Sing. Dtn. 6 12, 8 11, 9 1, 25 19, 1. Sam. 1 11, Ps. 10 12, 74 19, 23. Prov. 3 1, 4 5 (〉LXX) gegen Dtn. 4 23, 2. Reg. 17 38 (nicht, wie Mandelkern angibt, 17 28), speziell mit *pen* sogar nur im Sing. — Warum übrigens weder Driver noch Steuernagel in ihren Sprachstatistiken dies *hiššamer l^{e}ka* angeben, ist mir unerklärlich, da beide das folgende *šamar m^e'od* zitieren.

[6] Mit Cullen (B.o.C. S. 41 f.) 5 2 hier zur Herstellung eines glatten Textes heranzuziehen, ist unmöglich, da es sich von 5 3 nicht trennen läßt (s. S. 107 [2]). — Über die Beziehung zu Kapitel 29 s. unten S. 171 f.

sondere Wendung zu beachten, die der Verfasser von 10–24[1] derselben gegeben hatte.[2]

Somit verbleiben für Pl^b die Verse 4 10–12, 15–18, 21 a, 22–23 a. Inhaltlich hängt eng mit ihm zusammen der singularische Abschnitt 4 32–40.[3] Auch dieser geht aus von der Erfahrung der Einzigartigkeit Jahves, die das Volk am Horeb gemacht hat. Wahrscheinlich ist er deshalb mit Pl^b verbunden gewesen,[4] ehe das — in sich wiederum, wie wir gleich sehen werden, nicht einheitliche — Stück 25–31 dazwischen eindrang. Von Pl^b selbst kann er freilich nicht stammen; einmal um des Unterschieds des Numerus willen, vor allem aber auch deshalb nicht, weil er, wenn er aus dem einen Ereignis eine theoretische (*jahve^h hū' ha'^{e}lohīm*) und eine praktische (*pen tašḥitūn wa'^{a}śitem lakem pesel*) Folgerung ziehen wollte, ziemlich ungeschickt zu Werke gegangen wäre, indem er die Tatsachen, denen er sie entnahm, beide Male in voller Breite berichtet hätte.[5]

---

[1] Im Folgenden stets Pl^b genannt.

[2] s. S. 148.

[3] Nur 34 b ist hiervon plur. Steuernagel (Comm. z. St.) will *lakem* und *'^{e}lohēkem* mit LXX streichen, allein da LXX auch hier wieder durch das Schwanken zwischen der 1. und 2. plur. die Unsicherheit ihrer Tradition verrät, mit Unrecht, vielmehr ist der Halbvers zu streichen; einmal bringt 36 ff. das, was Gott getan hat, in inhaltlicher Ausführung — 37 b speziell das, was 34 b vorweg nimmt — und sodann ist LXX mit ihrer nach dem M.T. ganz unmöglichen Konstruktion des *'atta^h har'eta* als Attribut zu *l^e'^{a}ēnēka* ein Beweis dafür, daß man früh das Nebeneinander der beiden Sätze als störend empfand und eine bessere Verbindung herzustellen suchte. Auch das *jahve^h 'elohēkem* (und nicht minder das einfache *jahve^h*, wenn dies zu lesen wäre) macht die Worte verdächtig in einem Abschnitt, dessen Zweck der Erweis der Gleichung *jahve^h hū' ha'elohīm* bildet.

[4] cf. auch das Stichwort *dibber mittōk ha'eš* 4 12, 33. Man könnte geneigt sein, um deswillen vielleicht auch 4 24 für Pl^b in Anspruch zu nehmen, allein der obengenannte Grund, daß der Vers in keiner Weise etwas Selbständiges ist, überwiegt doch wohl. — Eben deshalb möchte ich ihn auch nicht mit Naumann (Dtn. S. 69) zu 4 20 ziehen, ganz abgesehen davon, daß die von Naumann vorausgesetzte Textgestalt nirgens bezeugt ist (M.T.: 4 19 אֹתָם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ חָלַק אֲשֶׁר; LXX: *ἃ ἀπέμεινεν κ. ὁ θ. σου αὐτά*), sondern eine constructio ad hoc darstellt.

[5] cf. 4 12 : 33, 4 20 : 37 b.

Zwischen Pl^b und 32–40 eingeschlossen liegt endlich die den bisher besprochenen Abschnitten ganz unbekannte Welt der Exilsgedanken[1] der Verse 25–31; daß sie selbst nicht einheitlich sind, sondern inhaltlich und formal sich nochmals in zwei Stücke zersplittern, ist offensichtlich.[2] Die Frage aufzuwerfen, ob sie schon vor dem Eindringen in Kapitel 4 vereinigt waren, lohnt sich nicht.[3] Der Grund ihrer Einfügung liegt wohl in der starken Betonung der Bildlosigkeit des Jahve-Kults.

2. Es gilt nach Feststellung dieses Tatbestandes die schon mehrfach gestreifte Frage zu erledigen, ob von diesen Stücken noch etwas für Pl^a in Anspruch zu nehmen ist.[4] Daß 29–31 hierfür ausscheiden, liegt schon um des Numerus willen auf der Hand. Auch findet sich in Pl^a keine Spur von der Konzentration des paränetischen Interesses auf einen speziellen Punkt, oder gar auf den in 25–31 herrschenden. — Nicht wesentlich besser steht es mit den beiden anderen Stücken. Schon aus sprachlichen Gründen muß eine Identität von Pl^a und Pl^b als ausgeschlossen gelten. Geht man diejenigen Stellen durch, in denen Pl^b spezifisch deuteronomische Wendungen benutzt, so ergibt sich für sein Verhältnis zu Pl^a folgendes Bild:

1.	hithpael אנף	in	Pl^b	4 21	in Pl^a 1 37	sonst 2 mal
2.	הארץ הטובה	„	„	4 22	2	7
3.	ברית	„	„	4 23	—	15
4.	ימים אשר הם חיים	„	„	4 10	—	2
5.	כיום הזה	„	„	4 20	—	6
6.	hiph. יצה	„	„	4 20	1	17
7.	(Obj. Land) ירש	„	„	4 22	8	39
8.	למד ליראה את יהוה	„	„	4 10	—	3
9.	(f. Israel) נחלה	„	„	4 20	—	3

[1] cf. d'Eichthal S. 276. — Über die Entstehungszeit von 10–24, 32–40 s. S. 146.

[2] 25–27 pluralisch, 28–31 singularisch. 25 f. aber von 27 zu trennen liegt (gegen Cullen, B. o. C. S. 66 ff.) kein Grund vor.

[3] Wäre das Gegenteil der Fall, so müßte 25–28 vor 29–31 eingesetzt sein.

[4] cf. vor allem Horst (R.H.R. XVI S. 29 ff.), van Hoonacker (Mus. VIII S. 141 ff.), Westphal (Sources II S. 66 ff.) und die Comm. z. St.

10.	hiph קהל	in Pl^b 4 10	in Pl^a	—	sonst 2 mal
11.	שכח	„ „	4 [9] 23	—	6
12.	השמר לך	„ „		—	7

Muß schon diese Tabelle stutzig machen, so erlangen die sprachlichen Gründe vollends ausschlaggebendes Gewicht, wenn man hinzunimmt, daß Pl^a stets *tawek*, nie *qereb*, Pl^b aber umgekehrt nie *tawek*, sondern stets nur *qereb* anwendet.[1] Zu diesen sprachlichen kommen aber noch zwei sachliche Gründe. Einmal steht 4 10 zu 1 39 und 2 16 im Widerspruch[2], und sodann läßt die Art, wie 4 22 das schon in 3 25 Berichtete noch einmal behandelt, die Einheit des Verfassers als ausgeschlossen erscheinen.[3] — Dann aber ist dieselbe erst recht unmöglich für 4 32–40, da dieses Stück ja erst später an Pl^b angewachsen ist.

3. Über den literarischen Charakter des ganzen Abschnittes 4 9–40 läßt sich etwas Einheitliches nicht aussagen. Wir haben ein Konglomerat verschiedenartiger Bestandteile vor uns, deren Urgestalt nicht immer mehr mit völliger Sicherheit feststellbar ist[4], und die sich allmählich an Pl^b angesetzt haben. In Pl^b selbst haben wir, wenn wir weniger auf den Zweck[5] als auf die Stellung im heutigen Dtn. sehen, ein zu Pl^a paralleles Stück vor uns. Es stellt sich dar als eine Predigt über den Text *pen tašḥitun wa'^{a}śitem lakem pesel* (4 16), sucht also seinerseits[6]

---

[1] cf. 1 42 2 14, 15, 16 4 3, 5 : 4 12, 15.

[2] Mit Puukko (Dtn. S. 132) gegen Krätzschmar (Bundesvorstellung im A.T. S. 129). — Zum Prinzipiellen dieser Frage cf. Puukko, Dtn. S. 103 Anm. 1.

[3] Gegen van Hoonacker, der (a. a. O. S. 142) hierin gerade einen Beweis für die Zusammengehörigkeit beider Abschnitte sieht.

[4] cf. das oben S. 72 f. über 9 u. 10 Ausgeführte; auch sonst mögen durch die Einschübe manche Umbiegungen des ursprünglichen Sinnes stattgefunden haben, so vielleicht in 4 10–15 u. 19–21.

[5] Es fehlt das historische Interesse des Pl^a; auch wo eine Tatsache der Vergangenheit erwähnt ist, wie in 10–15, tritt sie von vornherein schärfer in paränetische Beleuchtung.

[6] Über eine analoge Vermutung bei Pl^a s. S. 61, wo über dieselbe noch nicht entschieden werden konnte. Es sei deshalb hier darauf hingewiesen, daß sie durch die Parallele mit Pl^b an Wahrscheinlichkeit gewinnt; deshalb halte ich auch Puukko's Vermutung, daß Pl^b eine Schlußrede zum Dtn. darstelle, für verfehlt (cf. Dtn. S. 137 Anm. 1).

einen Übergang vom Dekalog zum Dtn. sich zu bahnen. Auch eine Reihe charakteristischer Anzeichen dafür, daß es sich wirklich um eine mündliche Rede und nicht um ein literarisches Produkt im engeren Sinne handelt, finden sich, und zwar gleichfalls wieder beim Gebrauch der Gottesnamen. Auch bei Pl^{b} steht vor *'el* stets *jahve^{h}*, nicht *jahve^{h} 'elohē*[1], während vor dem O-Laut des part. act. Qal *jahve^{h} 'elohē* (4 23) eintritt, andererseits aber die Häufung dreier O-Laute nacheinander vermieden wird (4 20). Wir finden also ein ähnliches orthophonisches Interesse wie bei Pl^{a}; hingegen möchte ich darauf verzichten, auch eine analoge rhythmische Orientierung herauszuarbeiten, denn das Beobachtungsmaterial ist zu gering, um auch nur mit einiger Sicherheit festere Schemata nachweisen zu können.[2] Ebenso unterlasse ich es, solche Untersuchungen für den Rest des Kapitels anzustellen und den Nachweis zu versuchen, ob diese Stücke im lebendigen mündlichen Vortrage sich an Pl^{b} angefügt haben oder aus einer fertig vorliegenden Schrift an die schon fixierte Rede des Pl^{b} angefügt sind. Im Interesse der Sicherheit der aufzustellenden Ergebnisse glaube ich zu einer solchen Verzichtleistung gezwungen zu sein.

d) Es muß nunmehr unsere Aufgabe sein, die hier vorgeführte Auffassung auseinanderzusetzen mit einer anderen Gesamtanschauung über 1 6—4 40, der von uns schon gestreiften Mitchellschen Hypothese. Mitchell kommt auf Grund einer genauen Vergleichung des Sprachgebrauchs im Dtn. und anderen Gesetzesschriften des Pentateuchs — Bb und H — zu dem Ergebnis, daß two or more writers contributed to the contents of the book of Deuteronomy; and that one of its authors used the singular of the second person where the other (or others) habitually employed

---

[1] 4 10, 12, 15. Die Lesart ist an allen drei Stellen durch LXX gedeckt, da diese bei 4 10, 15 einstimmig, bei 4 12 nur gegen B^{a}ejqsnvza$_{2}$d$_{2}$ κύριος liest.

[2] Vor allem bei 4 21 würde ein solcher Versuch auf große Schwierigkeiten stoßen; vielleicht darf man darin einen neuen Beweis dafür sehen, daß der Text hier nicht unversehrt ist. Darauf führt ja vor allem auch der zweimalige Satzbeginn mit dem Subjekt, ohne daß zwischen diesen eine Antithese bestünde und ohne daß bei 21 grammatisch ein Nominalsatz (cf. König, Lehrgebäude § 326 c und d) vorläge.

the plural. The analogy of the case of the preceding books gives ground for supposing that the latter of these writers belongs to a later date than the former.[1] Da der Deuteronomiker einem (singularisch geschriebenen) Werke als editor, reviser and supplementer[2] gegenüberstand, mußte er, wenn seine Tätigkeit sich von der seines predecessor überhaupt abheben sollte, den Plural anwenden, most frequently in brief interpolations at the beginning or end of more extended additions and in expressions borrowed from the original author. In 1—4 verbleiben nun nach Abzug solcher singularischer Stellen, in denen dieser Textfehler sein kann, folgende übrig: 1 21, 31a 2 7, 25 4 9, 19, 24, 30–33, 35–40[3] mit Vorbehalt hinsichtlich 4 40[4]. In diesen glaubt er the original introduction to Deuteronomy erblicken zu müssen.

Gegen diese ganze Auffassung lassen sich schwerwiegende Bedenken nicht unterdrücken.[5] Es ist — um dies gleich vorweg zunehmen — stets gewagt, ein an anderen Literaturdenkmälern gewonnenes Schema auf einen zu untersuchenden Text zu übertragen, ohne die Vorfrage zu erledigen, ob die Entstehungsbedingungen beider wesentlich dieselben sind. Nun kommt aber für Dtn. 1—4, wie wir sahen, folgendes in Betracht: bei den pluralischen Stellen handelt es sich keineswegs um schlechthin originale Neuschöpfungen des betreffenden deuteronomistischen Schriftstellers, sondern um Umformung eines Stoffes, der in anders gearteter literarischer Konzeption schon vorhanden war, und zwar in einer solchen, für die die Frage des Numerus der Anrede nicht bestand. Damit aber liegt das Problem doch wesentlich anders, als Mitchell es darstellt. Nicht darum handelt es sich dann, daß eine singularische Quelle von einem Bearbeiter revidiert und ergänzt wäre, sondern so läge — die Existenz seiner singularischen Quelle vorausgesetzt — die Frage: in welcher Weise sind zwei Quellen miteinander verbunden worden. Ob dann das Schema noch zutrifft, wäre zu untersuchen, nicht stillschweigend vorauszusetzen.

---

[1] J.B.L. 1899 S. 82 f.
[2] Ebenda.
[3] a. a. O. S. 84.
[4] a. a. O. S. 87 Anm. 37.
[5] cf. auch Puukko, Dtn. S. 109 Anm. 1.

Doch dieses methodische Bedenken ist allein nicht ausschlaggebend, wäre es doch an sich möglich, daß eine tiefere Fundamentierung in der angezeigten Richtung das Mitchellsche Ergebnis bestätigen würde. Allein nicht nur seine methodische, sondern auch seine materielle Voraussetzung ist unhaltbar. Die von ihm konstruierte Einleitung hat es nie gegeben, denn die zusammengestellten Verse weisen keinen Gedankenfortschritt auf,[1] und zudem fällt 2 25 völlig aus dem bis dahin eingehaltenen und durch 4 9 wieder aufgenommenen Tenor einer Moserede heraus.

Zu einer ähnlichen Anschauung über das in 1 – 4 Ursprüngliche ist von ganz anderem Boden aus Naumann gekommen.[2]

Wir müssen auch seinen Aufstellungen methodisch nachgehen, gerade weil er keiner zünftigen Schule angehört, sondern eigene Wege sich zu bahnen sucht. Er geht davon aus, daß Dtn. 12—26 im wesentlichen das Urdeuteronomium enthalte, in dem er „das Staatsgesetz des Theokratischen Königtums“ [3] erblickt; dieses aber entstamme der salomonischen Zeit, und zu ihm seien im Laufe der Zeit vier Einleitungs- und Schlußworte getreten, deren gegenseitiges Alter aus den von ihnen vertretenen Anschauungen erkennbar sei. Die älteste Einleitungsrede müßte der Haltung des Urdeuteronomiums entsprechend singularisch sein. Bis hierher scheint alles glatt zu sein, wenigstens von der Voraussetzung des salomonischen Zeitalters als der Entstehungszeit des Dtn. aus. Aber nun beginnen die Bedenken. N. sieht den Anfang der ersten Einleitungsrede in folgenden Stücken:

---

[1] Die Rede würde beginnen mit einem Hinweis auf die Macht und die Liebesverheißung Jahves — 1 21, 31 a 2 7, 25 — und daraus die Folgerung ziehen (1 21) *'al tīra' w^{e}'al teḥat*, dann die Eifersucht Gottes betonen — 4 9, 19, 24 — und vor dieser das Volk warnen (4 19) *pen hištaḥ^{a}vīta*, endlich aber aus der zweimal erzählten Feueroffenbarung am Horeb (4 33, 36) die doppelte theoretische Forderung ziehen (4 31) *'el raḥūm jahve^{h}* und (4 39) *jaḥve^{h} hū' ha'^{e}lohīm . . . 'ēn ^{c}ōd*. Vor allem in 4 30–33, 35–40 ist eine einheitliche Entwicklung der Gedanken nicht zu finden. Durch die von Mitchell betonte Möglichkeit, daß bei der Redaktion Teile der alten Einleitung verloren gegangen seien, wird daran nichts gebessert, sondern seine Theorie nur noch problematischer.

[2] Das Dtn., vor allem S. 59 ff. und 191 ff.

[3] a. a. O. S. 249.

1 1, 4, 5, 21 2 7 3 27, 28 4 9, 10, 19, 20, 24, 31b, 31a, 36–40. Daß es dabei ohne Vergewaltigung des M.T. nicht abgeht, haben wir schon gesehen.[1] Als einigendes Band für diese Stücke betrachtet er folgendes: „Wer D verwirft, verwirft Jahve und wird der Bundesgemeinschaft und damit des göttlichen Segens verlustig, des göttlichen Fluches teilhaftig, und umgekehrt".[2] Nun ist zunächst zu sagen, daß für 2 7b 3 27, 28 dieser Kanon nicht gilt. Die 40 Jahre in der Wüste und der Tod des Moses haben mit einer Verwerfung des Dtn. nichts zu tun. Wie N. aber dazu kommt, auch diese Verse hier einzureihen, verrät er selbst; in den 40 Jahren sieht er eine Anspielung auf die lange — genauer 37jährige — Herrschaft Salomos.[3] Der bevorstehende Tod des Königs habe den Propheten an die ähnliche Lage in dem Augenblicke erinnert, als Moses nach reichgesegnetem Leben die Führerschaft abgab. Da jedoch weitere Beziehungen zur salomonischen Zeit nicht nachgewiesen sind, so ist N.s Beweis nicht durchschlagend. Könnte man doch mit demselben Rechte in den 40 Jahren auch eine Beziehung z. B. zu Jerobeam II. finden wollen.

Aber auch für den verbleibenden Rest (1 1, 4, 5, 21, 4 9, 10, 19, 20, 24, 31 b, 31 a, 36–40) liegt die Sache nicht besser. Eine innere Einheit in dem Stücke aufzuzeigen, ist unmöglich; die Härte des Überganges vom *'el qanna'* zum *'el raḥum* ist durch die Umstellung in 4 31 zwar äußerlich gemildert, aber nicht beseitigt. Zudem steht diese Einleitung gar nicht in unmittelbarer Beziehung zu dem, was N. als Urdeuteronomium bezeichnet. Er scheidet da nicht scharf genug zwischen zwei Vorstellungskreisen.[4] Dtn. 12 13 ff., kämpft um die Einheit Jahves, Dtn. 4 9 ff. um seine Stellung als einziger Gott.[5] Es ist nicht ohne weiteres möglich, „die

---

[1] s. oben S. 73 Anm. 4 und beachte die willkürliche Umstellung von 4 31b vor 4 31a.

[2] a. a. O. S. 250.

[3] a. a. O. S. 66 und dazu Steuernagel, Th. R. I S. 108.

[4] Dies wird ganz deutlich, wenn als Gegensatz gegen die Pluralität der Sternen - usw. Götter die Einheit Jahves gedacht ist (a. a. O. S. 11) und diese in *ha'ᵉlohīm* ausgesprochen gefunden wird.

[5] Zu dieser Doppelheit des Problems cf. Marti, Z.Th.K. 1892 S. 39.

„Pluralität der Elohim“ der „Einheit Jahves“ gegenüber zu stellen, vielmehr ist zu sagen, daß Dtn. 4 mit einem anderen Probleme ringt als Dtn. 12. Endlich aber ist nicht begründet, warum die Warnung vor dem Gestirndienst gerade in die salomonische Zeit weisen sollte. Wir können die Frage, ob es unter dessen Regierung einen solchen in Israel gab, hier ganz außer Betracht lassen,[1] da es für unsere Zwecke genügt festzustellen, daß irgend ein Zug, der für den Astralkult gerade dieser bestimmten Zeit, im Gegensatz zu dem anderer Perioden charakteristisch wäre, nicht beigebracht ist, mithin die betreffenden Verse in jede Zeit passen, in der es überhaupt in Israel Gestirndienst gab. Nur das sei noch betont, daß die Beziehung des Ephod der Richterzeit auf den Astralkult zum mindesten sehr kühn ist.[2] — Somit kann ich auch N.'s Versuch nicht als gelungen betrachten. Er ist, glaube ich, daran gescheitert, daß er es für seine ganze Arbeit als notwendig voraussetzte, daß in 1—4 Teile der ältesten Einleitung enthalten sein müßten, und auf Grund dieser unbewiesenen Annahme nun zusammensuchen mußte, was irgend in diese hinein passen könnte.

2.

Die Schlußerzählung.

a. 1. Gleich Kapitel 27 stellt die Schichtenscheidung der Schlußkapitel vor schwierige Aufgaben. Am verhältnißmäßig einheitlichsten ist der Abschnitt 14–26. Er bietet, wie zuerst Greßmann[3] und später Sellin[4] erkannt haben, in seiner heutigen Gestalt einen Dodekalog. Die Frage ist aber, ob dieser als ursprünglich angesehen werden kann. Es zeigt sich, daß die erste Hälfte der meisten Verse einen glatten Vierer darstellt

---

[1] Sternberg (Die Ethik des Dtn. S. 8 u. S. 55 Anm. 8) glaubt in 1. Reg. 11 1–10 einen Beweis für den Gestirnkult der salomonischen Zeit zu haben. Man kann nur sagen, daß diese Stelle das Vorhandensein eines solchen nicht ausschließt, aber nicht, daß sie ihn belege.

[2] a. a. O. S. 69. — cf. dazu Kittel (G.V.I. II[2] S. 88 Anm. 4.) Sellin (Das israelitische Ephod III. in: Noeldeke-Studien S. 706—714) und vor allem den grundlegenden Artikel von Foote (J.B.L. XXI S. 1 ff.).

[3] G.B.W. II 1 S. 238 und später: Mose u. sein Werk S. 473 Anm. 2.

[4] Einl. S. 26 (wohl unabhängig von Gressmann).

oder wenigstens durch Weglassung einiger für den Zusammenhang belangloser Worte sich leicht in solche verwandeln läßt.[1] Dürfen wir also annehmen ein ursprünglich durchgängig metrisches Stück vor uns zu haben, so wird dieser Eindruck noch verstärkt, wenn wir diejenigen Verse des näheren betrachten, die dem Metrum sich nicht eingliedern. Von diesen weichen Vers 15 und 26 auch sonst in der Konstruktion[2] von ihrer Umgebung ab. Bei 15 kommt noch ein weiteres Bedenken hinzu. Luther[3] hat gezeigt, daß unsere Verse von den übrigen Gesetzen des Pentateuchs — vor allem auch, was später noch von Wichtigkeit ist, von P[4] — unabhängig sind. Für 15 trifft das aber gerade nicht zu, vielmehr setzt er sowohl Ex. 20 4 als Ex. 34 17 voraus,[5] die er auszugleichen sucht. Vers 26 aber charakterisiert sich als Unterschrift unter ein Gesetz, dem die Flüche, die man kaum als *tora*^{h} bezeichnen kann, die aber im Gegensatze zu ihm auch Eigenwert besitzen, angehängt waren. Scheiden diese beiden Verse also auch aus anderen Gründen aus, so bleiben als solche, die den glatten rhythmischen Zusammenhang sprengen, nur 19 und 25 übrig. In 19 liegt der Grund auf der Hand; während die anderen Verse nichts Deuteronomisches an sich haben, verrät dieser in der Aufzählung der personae miserabiles aufs deutlichste eine deuteronomistische Bearbeitung.[6] Was an Stelle der be-

---

[1] Glatt sind folgende Verse: 16, 17, 18, 21, 23, 24 mit dem Schema:

$$\acute{-}\times|\simeq\times\times|\acute{-}\times\times\|\acute{-}\times\times|\acute{-}\times|\simeq\times|\simeq\times 16$$

wie 16 $\|\times\acute{-}\times|\acute{-}\times|\simeq\times|\simeq\times$ 18 wie 16 $\|\acute{-}\times|\simeq\times|\simeq\times|\simeq\times$ 17

wie 16 $\|\acute{-}\times|\simeq\times|\simeq\times|\simeq\times$ 23 wie 16 $\|\acute{-}\times\times|\acute{-}\times|\simeq\times|\simeq\times$ 21

wie 16 $\|\acute{-}\times|\simeq\times|\simeq\times|\simeq\times$ 24

Streicht man in 20 die Worte *kī gilla*^{h} *k*^{e}*nap 'abīw* (cf. 23 1!) und in 22 das völlig entbehrliche *bat-'abīw 'ō bat-'immō* so ergibt sich:

wie 16 $\|\acute{-}\times\times|\acute{-}\times|\simeq\times|\simeq\times$ 20

wie 16 $\|\acute{-}\times|\simeq\times|\simeq\times|\simeq\times$ 22

[2] *'īš 'a*^{a}*šer* statt part.

[3] Bei Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 551 f.

[4] Cf. schon Driver, Com. z. St.: The parallels agree in substance, but the ressemblance is seldom verbal.

[5] Ex. 20 4 *pesel (w*^{e}*) kŏl- temūna*^{h}; Ex. 34 17 *masseka*^{h}; Dtn. 27 15 *pesel umasseka*^{h}.

[6] Die personae miserabiles erscheinen in dieser Zusammenstellung

treffenden Worte gestanden hat, ist nicht mehr auszumachen, vielleicht *ṣadiq* (Dtn. 16 18) oder *'elohîm* (?), oder, was mir am wahrscheinlichsten erscheint, einfach *'almanah*. Bei 25 hingegen wird man sich begnügen müssen, festzustellen, daß er metrisch seiner Umgebung sich nicht einfügt, ohne daß es möglich wäre, eine passende Urform zu rekonstruieren; dann aber sind wir bei dieser Lage der Dinge auch berechtigt anzunehmen, daß er hier nicht ursprünglich ist. Vielleicht hat er einen anderen Vers verdrängt.[1] Als Kern der Flüche haben sich also die Verse 16 bis 24 ergeben. Nun hat noch Curtiss[2] gegen Vers 21 wegen seiner, vor allem im Vergleich zu Lev. 18, auffälligen Stellung

---

zehnmal im Dtn., sonst nur noch so oder ähnlich Jer. 7 6 22 3 Ez. 22 7 Sach. 7 10 Mal. 3 5 Ps. 94 6.

[1] Nur mit allem Vorbehalt gebe ich einen anderen Lösungsversuch. 19 10 auf das B.H.K. für die Lesart דָּם statt דָּמ verweist, bietet לֹא יִשָּׁפֵךְ דָּם נָקִי. Ich vermute nun, daß *šapak dam naqî* eine stehende Redensart war — cf. auch 2. Reg. 21 16 Jes. 59 7 Jer. 7 6 22 3 Joel 4 19 Ps. 106 38 Prov. 6 17 und *šapak dam hannaqî* in 2. Reg. 24 4 Jer. 22 17 — und daß an unserer Stelle aus שֹׁפֵךְ durch einen Schreibfehler נֹכֶשׁ geworden ist, ein Versehen, das seinerseits die Einfügung von *nakah* nach sich ziehen mußte. So erklärt sich die Überladenheit des heutigen Textes am besten. Ich vermute also, daß ursprünglich dagestanden hat: אָרוּר שׁוֹפֵךְ דָּם נָקִי, wodurch gleichzeitig דָּם als eine Reminisenz an die ursprünglich Lesart (Zerdehnung metri causa wie 16 ‖ – ⏑ × | – – | ⏑ – × | – – ×) anzusprechen wäre. Als Schwierigkeit bliebe das *loqeḥ šoḥad*. Diese Worte auf die Blutrache zu beziehen, die dadurch ausdrücklich vom Fluche ausgenommen sein sollte, ist m. E. (gegen Steuernagel, Com. z. St.) unmöglich, da die Sitte, einen Bluträcher zu dingen, soweit ich sehe, uns für das hebräische Altertum nirgends bezeugt ist. Ich sehe darin vielmehr den Versuch, durch ihre Einfügung ein altes Volksgesetz speziell auf die Tätigkeit der Richter und deren auch sonst gerügte Sünden anzuwenden, halte sie also für einen späteren Einschub, der nicht gegen die Ursprünglichkeit der eben vorgeschlagenen Lesung ins Feld geführt werden kann.

[2] Ursemitische Religion S. 295 Anm. 1. — Damit ist zugleich erledigt, was er über das Alter des Stückes aus dem Fehlen dieses Verses schließen will, ganz abgesehen davon, ob es eine Zeit, wie er sie dafür voraussetzt, überhaupt je gegeben hat. Nach den Ergebnissen der modernen Völkerpsychologie (cf. Wundt, Elemente S. 35 bis 51, vor allem S. 50) muß es als äußerst unwahrscheinlich erscheinen.

Einspruch erhoben; es ist jedoch nicht einzusehen, warum ein Späterer diese Warnung an wenig passender Stelle eingefügt haben sollte; an eine zufällig in den Text hineingeratene Randglosse zu denken, verbietet aber das Metrum.

Wann ist nun diese Urform entstanden? Sellin glaubt an unserer Stelle die „ganze religiöse, familiäre und staatliche Unsicherheit der Richterzeit“ [1] wiedererkennen zu können. Allein dies ist zwar möglich, aber nicht zwingend, da die aufgezählten Vergehen keiner Zeit besonders eigentümlich sind, sondern z. T. in Israel noch in sehr viel späterer Zeit im Schwange waren.[2] Auch an E als Quelle zu denken erscheint mir gewagt; für die heutige Form ist dies schon durch 15 und 19 ausgeschlossen, aber auch für den Kern ist es bei dem starken liturgischen Charakter[3] unseres Stückes, der in E keine Parallele hat, nicht eben sehr wahrscheinlich. Wenn man aber für die Zugehörigkeit zu E auf den Zusammenhang mit Sichem hingewiesen hat,[4] so ist dem entgegenzuhalten, daß die Einheitlichkeit in Dtn. 27 viel zu unsicher ist, als daß man darauf bauen dürfte.[5]

Nach alledem müssen wir darauf verzichten, Heimat und Alter unseres Stückes genauer zu bestimmen, was seinen Kern anlangt, vielmehr uns begnügen festzustellen, daß wir eine, wahrscheinlich uralte, einst wohl dekalogische Liturgie vor uns haben, die nach Verlesung eines nicht mehr mit Sicherheit zu ermittelnden Gesetzes regelmäßig dem Volke diese Grundgebote sozialer Ordnung einschärfte. Die heutige Form hingegen ist sicher deuteronomistisch. Man übernahm die alten Formeln, die unterdessen schon manche Erweiterung und Veränderung erfahren hatten (15, 25), und verwandte sie auch zur Einprägung des neuen Gesetzes. Wann die heutige Form entstanden ist, wissen wir nicht. Sollte in 26a *dibᵉrē hattorah hazzoʾt* von Anfang an auf das Dtn. bezogen gewesen sein, so müßten wir unter das Exil herabgehen, was namentlich durch die Unbekanntschaft mit P nicht

---

[1] a. a. O.
[2] Cf. 17: Hos. 5 10 Jes. 5 8 Mich. 2 2; 19: Am. 8 4 Jes. 1 17 Jer. 7 6.
[3] Cf. vor allem Gressmann G.B.W. a. a. O.
[4] Cf. Luther a. a. O., auch Sellin.
[5] Cf. schon d'Eichthal S. 307.

eben wahrscheinlich gemacht wird. Auch ist die eben erwähnte Beziehung selbst recht unsicher,[1] da der M.T. hier im Gegensatz zu dem sonstigen Sprachgebrauche (17 19 27 3, 8 28 58 29 28 31 12 32 46)[2], der *kŏl-dib^{e}rē hattora^{h} hazzo't* sagt, das *kŏl-* vermissen läßt. Daß Sam und LXX außer kxℰ dieses Wort auch an unserer Stelle lesen, erklärt sich am leichtesten als Annäherung an den sonstigen Sprachgebrauch, eine Tendenz, die in einigen Handschriften der LXX[3] geradezu zur Hinzufügung von *τοῦ βιβλίου* u. ä. m. — also zur Angleichung an 31 9 geführt — hat.

2. Noch wesentlich verworrener liegen die Dinge bei dem Rest des Kapitels. Die Hauptschwierigkeit beruht darauf, daß am Anfang zwei verschiedene Vorstellungsreihen durcheinander gehen, die streng zu scheiden sind: das Aufstellen von Steinen mit dem Gesetz unmittelbar nach dem Jordan-Übergang (Vers 2–4, 8), und ein Opferfest auf dem *'ēbal* (5–7)[4]. Verwickelt wird die Frage noch durch ein Doppeltes: einmal ist versucht, beide Reihen dadurch zu vereinigen, daß *b^{e}har 'ēbal* aus Vers 5 in Vers 4 ein-

---

[1] So auch Cornill, Z.E.A.T. S. 19 und Sellin, Z.E.A.T. S. 13.

[2] Über 31 24 s. S. 96.

[3] Zwar ist keine solche erhalten, doch ergibt sich ihr einstmaliges Vorhandensein aus der Übereinstimmung der Väter, namentlich des Theodoret und des Chrysostomos. — Um eben dieser Tendenz willen erscheint es mir zweifelhaft, ob tatsächlich mit Cat. Nic. (bei Field z. St.) u. Kohn (M.G.W.J. XXXVIII S. 66) anzunehmen ist, daß das *πασιν* der LXX aus dem *Σαμαρειτικον* stammt. Was Glaue u. Rahlfs bezüglich der Abhängigkeit der LXX vom *Σαμ.* gerade in unserm Kapitel festgestellt haben (N.G.G.W. Phil.-Hist. Kl. 1911 S. 200), spricht eher dafür, daß *Σαμ.* u. LXX unabhängig voneinander diese Lesart bieten.

[4] Nach Luther (bei Meyer a. a. O. S 546 f.) ist hier mit Sam. (u. 𝔏!) statt des Ebal der Garizim zu lesen. Zwar kann gegen diese Lesung bedenklich machen, mit welcher Geschäftigkeit Sam, der die Verse außer hier auch noch hinter 5 21 bietet, sie vertritt. Zudem ist M.'s Ausführung in 2 Punkten verfehlt: einmal fällt der „Widersinn der jüdischen Überlieferung" in dem Augenblicke fort, wo die Verse 4 und 11 nicht von derselben Hand stammen, und sodann wird nicht deutlich, warum, wenn man einmal zu Ungunsten der Samaritaner den Text korrigierte, man dann nicht auch in 11 ff. die Rollen vertauschte. Allein der Hinweis auf Jdc. 9 erscheint mir stärker als diese Bedenken. — Cf. auch Havet, Le christianisme III S. 156 f., dessen Datierung an eben dieser Stelle scheitert.

getragen und dort durch *šam* ersetzt ward[1], und sodann bringt Jos. 8 30 ff, wo die Tatsache der eben erwähnten Kombination noch deutlicher fühlbar ist als an unserer Stelle,[2] dies Opferfest noch mit der Segnung zusammen, die in Dtn. 27 durch die Verse 9 und 10 von eben dieser Erzählung getrennt ist. Es gilt also ein dreifaches Problem zu lösen: 1. Wie ist das Verhältnis von Dtn. 27 zu Jos. 8? 2. Wie ist das der Stücke in Dtn. 27 zu einander, und 3. woher stammen eben diese?

Am leichtesten sind diese Fragen für 9–10 zu entscheiden. Sie haben weder nach vor- noch nach rückwärts einen sicheren Anschluß[3], so daß sie auch ohne die Bestätigung, die Jos. 8 dafür bietet, hier zu entfernen wären. Sie gehören vielmehr enger mit 26 16–19 zusammen und haben sich wohl einst unmittelbar an diese angeschlossen, ohne doch bei der sonst entstehenden Schwerfälligkeit des Gedankenganges von derselben Hand wie diese stammen zu können[4]. Da nun 28 1 im Sprachgebrauch und seiner ganzen Anlage unsere Verse voraussetzt[5], und das *hakkoh^{a}nīm hal^{e}wijjīm*, das sie zeitlich hinter 26 16 ff. weisen würde, als sekundär anzusehen ist,[6] wären sie, da 28 1 zu Sg^{a} [7] gehört[8], für diesen gewonnen.[9] Allerdings sind dieser Annahme zwei Bedenken entgegen gehalten worden. Einmal soll der in 27 9 herschende Ge-

---

[1] cf. Puukko, Dtn. S. 141 Anm. 2. Wollte man mit Bertholet (Com. z. St.) in *b^{e}har ʿēbal* nur eine an falsche Stelle geratene Glosse sehen, so bliebe das Opferfest ohne jede nähere Ortsbezeichnung. Man kann auch den ganzen Vers 4 für eine solche Klammer erklären. Dafür spräche der Umstand, daß die Steine, die so bestimmt bezeichnet werden, sonst nirgends erwähnt werden als in 27 2–3. Sachlich würde sich dadurch nichts ändern; *b^{e}har ʿēbal* wäre dann eben von diesem Einfüger in seinen Text verpflanzt.

[2] Dazu s. S. 86.

[3] cf. vor allem Driver und Bertholet, Comm. z. St.

[4] Gegen Steuernagel, Com. zu 27 9 f., und auf ihm fußend Puukko, Dtn. S. 147.

[5] cf. Kuenen, Einl. I S. 121 Anm. 21, 1.

[6] So zuerst Dillmann, Com. z. St.

[7] Über die Bedeutung dieses Sigels s. S. 104 Anm. 3.

[8] s. S. 252.

[9] So Bertholet (Com. z. St.), wo die übrigen zustimmenden Meinungen verzeichnet sind; es fehlen Kittel, G. d. H. I. S. 50 und Addis II S. 28.

danke eines Moabbundes[1] die Zugehörigkeit zu Sg^a ausschließen; allein da der Bundesgedanke nicht einmal ausgesprochen ist[2], ist er an dieser Stelle sicher nicht die Hauptsache, während doch das *nihᵉjēta lᵉʿam jahveʰ* durchaus der Anschauung von Sg^a entspricht (cf. 7 6ff), wenn auch zugegeben werden muß, daß sonst eine Bedeutung der Gesetzesverkündigung selbst für dies Erwählungsverhältnis wohl in der ganzen Rede implicite enthalten, aber nicht ausdrücklich ausgesprochen ist.[3] Der zweite Einwand richtet sich gegen *wajᵉddaber mošeʰ . . . ʾel kŏl-jiśraʾel,* das zu Sg^a [4] nicht passen soll. Da jedoch 4 44 mit hoher Wahrscheinlichkeit zu Sg^a gehört, würden unsere Verse den natürlichen Abschluß zu der in dieser Weise eingeleiteten Rede bilden. 26 16–19 stellen dann offenbar die Schwurformeln dar, die das Volk auf Grund der Mahnung 27 9 leistete; gehört letzteres zum Josiabuch, so können sie diejenigen enthalten, mit denen Josias das Volk verpflichtete.[5]

Von den verbleibenden Stücken stehen 27 5–7, 11–13 in der Parallelerzählung Jos. 8 vereinigt. Nun gibt aber dieser Bericht selbst zu Bedenken Anlaß; der M. T. bietet ihn an einer anderen Stelle als LXX — diese hinter 9 2 — und „sachlich paßt er an beiden Stellen nicht".[6] Es läßt sich ferner beobachten, wie die Josua-Perikope die innere Unstimmigkeit in Dtn. 27 gefühlt und auszugleichen gesucht hat, indem sie das Gesetz auf die Steine des Altars selbst schreiben läßt (8 32)[7] und durch Verlegung des Festes in den Beginn der Eroberungszeit auch das *wᵉhaja bajjōm ʾᵃšer taʿabᵉ(r)ū ʾet-hajjarden* (Dtn. 27 2) wenigstens inhaltlich zu retten sucht. Man wird nach alledem nicht zweifeln können,

---

[1] cf. Horst R. H. R. XVII S. 5f.

[2] So Bertholet, Com. z. St.

[3] Über das Gewicht dieses Unterschiedes s. S. 174 Anm. 4.

[4] Puukko, Dtn. S. 147, doch auch schon Reuß S. 208.

[5] So Bertholet, Com. z. St. und Marti, Z. Th. K. 1892 S. 52.

[6] Steuernagel, Com. S. 147. Daß wir in Jos. 8 den letzten Rest eines alten Berichtes vor uns haben sollen, durch dessen Wegfall die falsche Stelle unserer Verse hervorgerufen ist — so Dillmann, Com. z. St. — erscheint dadurch ausgeschlossen, daß der „Abschnitt durchaus deuteronomischen Charakter trägt" (Oettli, Com. z. St.).

[7] cf. Puukko, Dtn. S. 143 Anm. 1, und darnach Procksch, Th. Lit. — Bl. 1910 Nr. 12.

daß Jos. 8 von Dtn. 27 abhängig ist,[1] also für die Frage nach der Herkunft von Dtn. 27 5ff. jedenfalls auszuscheiden hat.

Fragen wir aber darnach, zu welcher der sonst nachweisbaren Dtn.-Schichten die genannten Verse zu stellen sind, so nimmt Procksch[2] 27 2–3, 5–7 für Sg^a in Anspruch. Über die Unmöglichkeit der Einheit der Verse 2–3 und 5–7 ist schon gesprochen,[3] aber auch für 5–7 allein ist die Zugehörigkeit zu Sg^a unmöglich. Einmal geht Prockschs Beweis von einer unbewiesenen Voraussetzung aus; es wäre erst zu erweisen gewesen, daß nur entweder 31 9–14 oder 27 5–7 den Schluß von Sg^a gebildet haben, und das letztere Stück nur entweder zu Sg^a oder zu E gehört haben könne. Sodann aber widerspricht unser Stück der Tendenz von Sg^a auf das Entschiedenste.[4] Da nun eine andere deuteronomische Schicht nicht in Frage kommt[5], so wäre zu erwägen, ob 27 5–7 ganz von einem Redaktor stammt oder ein deuteronomistisch überarbeitetes[6] älteres Stück darstellt. Letzteres ist sicher das Wahrscheinlichste. War der Gedanke der Einheit des Kultusortes durch die Verbreitung und Durchführung des

---

[1] Der ausführliche Artikel Kuenen's in Theol. Tijdschrift XII, auf den er sich Einl. I S. 121 Anm. 21 beruft, ist mir, da er nicht übersetzt ist, leider nicht zugänglich. cf. Hollenberg, Th. St. u. Kr. 1874 S. 478ff.

[2] Geschichtsbetrachtung S. 150 Anm. 1 und E-Quelle S. 121.

[3] s. S. 84.

[4] cf. Steuernagel, Com. z. St., Puukko, Dtn. S. 142 und Smend, Erz. S. 266. — Daß es sich nur um einen „einmaligen feierlichen Akt" handelt, ist hierfür ganz gleichgültig (gegen Klostermann, Pentateuch N. F. S. 272), ganz abgesehen davon, daß man zum mindesten in 5–7 sehr zweifeln kann, ob es sich nur um einen solchen handelt.

[5] Sg^b (s. S. 176) ist unmöglich; die Anschauungswelt beider ist so verschieden, daß an eine Identität nicht zu denken ist. — Cullen will 1b, 3b, 4a, 5–7 mit seiner *miṣva^h*-Rede zusammen nehmen und dort zwischen 10 18 und 11 8 einschieben (B. o. C. S. 95ff.). Dies ist schon deshalb unmöglich, weil nach dem ganzen Charakter desselben, wie gerade Cullen ihn betont (Jahve shall be worshipped and not other gods S. 10), eine solche Vorschrift über die Art des Altarbaues (27 5–6) in ihr keinen Raum hätte.

[6] Daß deuteronomistische Hände tätig gewesen sind, beweist schon die Häufung des *jahve^h 'elohēka* und das *śamaḥta lipenē jahve^h*, eine Redensart, die in dieser Form nur im Dtn. vorkommt, wie überhaupt *śamaḥ* überwiegend der späteren Literatur angehört.

Josiabuches erst Allgemeingut geworden, so konnte wohl eine alte lokale Tradition sich halten, aber kaum eine solche Erzählung neu entstehen. Es fragt sich dann, wo wir die Heimat des Berichtes zu suchen haben; eine Reihe von Forschern[1] denkt an E. Dann aber müßten sie quellenmäßig mit 11–13 zusammengehören, denn an deren Zugehörigkeit zu E ist seit Bacon[2] nicht mehr zu zweifeln, zumal da zu den von diesem beigebrachten Gründen noch metrische hinzukommen. Die Verse sind nämlich in dem bei E zwar nicht sehr häufigen, aber doch vorkommenden[3] Sechsheberrhythmus geschrieben.[4] Aber selbst abgesehen davon, daß in 5–7 im Gegensatz dazu ein sonst in E nachweisbares Metrum sich nicht aufzeigen läßt,[5] muß gegen

---

[1] Vor allem Dillmann, Com. z. St., Budde, Z. a. W. XI S. 228, Gautier, Introd. I. S. 78 und Steuernagel, Einl. S. 182.

[2] Triple Tradition of the Exodus S. 260.

[3] Sievers: Metrische Studien II, 2, S. 194 (Eγ).

[4] Streicht man in 12 das aus harmonistischen Gründen nach Vers 2 eingesetzte *bᵉʿŏbrekem et-hajjarden*, so ergibt sich folgendes Schema:

11	−×|−×	−×|−××	−×|−××
12	−××|−×	−××|−××	−××|−×
	−××××|−××	−××××|−××	−××|−×
13	−×|−×	−××|−×	−××|−××
	−××××|———	−××××|−××	———|−××

wobei die an sich harte doppelte Zerdehnung in 13b (cf. Sievers a. a. O. I S. 162ff.) in den einsilbigen Stammnamen, die nicht zu ändern waren, ihre Erklärung findet.

[5] Vers 7a, der einen glatten Fünfer bildet, kann auf die Vermutung führen, daß das ganze Stück einst in solchen geschrieben war. Nun ließen sich unsere Verse in der Tat, wenn man in 5a statt *šam* einsetzt *bᵉhar ʿēbal*, ferner das *ʾᵉlohēka* jedes Mal streicht und endlich das in 5b mehr als überflüssige *mizbeᵃḥ* wegläßt, in der ersten Vershälfte als Fünfer, in der zweiten als Vierer lesen. Es ergibt sich nämlich

−×\|−××\|−××\|−××‖−××\|−×\|−×\|−××\|−××5
−××\|−×\|−××\|−××××‖−××\|−××\|−×\|−××\|−××6
‖−×\|−××\|−××\|−×\|−×7

Da der aus anderen Gründen sekundäre Vers 7b in seiner heutigen Gestalt durchaus das Viererschema von 5b bezw. 6b einzuhalten sucht, so ist anzunehmen, daß er den alten Schluß verdrängt hat. Es will mir aber doch fraglich erscheinen, ob die vorzunehmenden Text-

die Zusammengehörigkeit beider Abschnitte auch der Umstand bedenklich machen, daß, wollte man dem Metrum zuliebe *'elohēka* jedesmal streichen, als Gottesbezeichnung *jahve*^{h} stehen bliebe, was nicht für E spräche. Bei dieser Sachlage ist es endlich auch erlaubt, die an sich nicht ausschlaggebende[1] Inkongruenz zu Jos. 24 zur Bestätigung des gewonnenen Ergebnisses mit heranzuziehen.

Von Dtn. 27 sind endlich noch die Verse 1–4 und 8 zu besprechen. Nicht einmal dieser kurze Abschnitt ist intakt und einheitlich,[2] vielmehr bilden 2 und 3 eine Parallele zu 4 und 8, ein Umstand, der die heutige Zwitterhaftigkeit von Vers 1[3], die schon LXX gefühlt hat, verursacht haben wird. Es ist eine aussichtslose Sache, feststellen zu wollen, ob und welche dieser beiden Reihen zu einer der pluralischen Schichten gehören könnte. Das Beobachtungsmaterial ist derartig gering und in sich selbst unsicher, daß man im Interesse der wissenschaftlichen Genauigkeit mit der Erwähnung der theoretischen Möglichkeit sich begnügen muß.

In Kapitel 27 sind also folgende Stücke gefunden: 1. Eine Doppelerzählung unbekannter Herkunft über eine Aufzeichnung des Gesetzes auf große Steine (1, 2–4, 8). 2. Eine Erzählung, wohl lokaler Natur, deuteronomistisch überarbeitet, über ein Opferfest auf dem Ebal, besser dem Garizim (5–7). 3. Eine Erzählung von Segen und Fluch durch die Stämme; je sechs und sechs; E (11–13). 4. Die alte Überleitung von 26 zu 28; Sg^{a} (9–10). 5. Einen Dodekalog, aus altem Material, in der heutigen Form wohl exilisch (14–26).

änderungen nicht zu stark sind, um sie noch rechtfertigen zu können. Für unsere Frage ist dies von geringerer Bedeutung, da sicherlich keins der in E gebräuchlichen Metren vorliegt.

[1] cf. Puukko, Dtn. S. 143 Anm. 1 am Schluß.

[2] cf. vor allem Sellin Z. E. A. T. S. 13. Die Folgerungen freilich, die Sellin daraus zieht, — cf. auch Einl. S. 24 — erscheinen mir gewagt, da 1. der Zusammenhang auch dieser Gesetzessteine mit Sichem nicht sicher ist, und 2. der für 8 doch nötige Grundvers, der das Aufstellen der Steine befiehlt, fehlt.

[3] cf. Bertholet, Com. z. St. — Cullens Versuch, 1b mit 3b, 4a zusammenzunehmen (B. o. C. S. 100), scheitert schon am Numerus; 2a ist hingegen singularisch zu lesen und zu 2b, 3 gehörig.

3. Weitere erzählende Stücke finden wir von 31 1 an bis zum Schlusse des Buches. Aus diesen heben sich die Kapitel 32 und 33 (Lied und Segen des Moses) heraus und erfordern eine besondere Behandlung. Diese aber verweisen wir am besten in das letzte Kapitel, da die Geschichte dieser nichtdeuteronomischen Stücke für unsere Frage erst von dem Augenblick an in Betracht kommt, wo sie dem Dtn. einverleibt wurden und nun mit ihm zusammen die gleichen Schicksale teilten.

Die übrigen Stücke der Schlußerzählung sind leichter zu behandeln als die bisher erörterten. In 31 finden wir zunächst zwei Parallelberichte über die Amtseinsetzung Josuas, die sich gegenseitig ausschließen (1–8 und 14, 15, 23). Von diesen ist 14, 15, 23 [1] dem Sprachgebrauch nach zweifellos nicht deuteronomistisch, vielmehr JE zuzuweisen. E, das irgendwie seine Hand im Spiele gehabt haben muß [2], allein als Quelle anzunehmen,[3] geht nicht an, da es bei der mangelnden Einheitlichkeit[4] des Abschnittes näher liegt, das schon sprachlich zu vermutende J [5] heranzuziehen, allerdings wohl durch das Medium von JE hindurch.

Dafür spricht nun noch eine weitere Beobachtung. Der Anfang des Kapitels knüpft sachlich und im Sprachgebrauch [6]

---

[1] Staerk (S. 74) und Smend (S. 270) nehmen noch 16a hinzu, aber ohne 16a würde der Abschnitt 16–22, der seinerseits „auf keinen Fall Fortsetzung von 15b“ ist (Stade, Z. a. W. 1885 S. 298), in der Luft hängen.

[2] Smend a. a. O.

[3] So Kuenen, Einl. I. S. 246 Anm. 30; Staerk S. 74; Cornill, Einl. S. 38; Smend S. 270 und die Comm. von Steuernagel und Bertholet z. St. Procksch (E-Quelle S. 171) nimmt unsere Verse für E^2 in Anspruch.

[4] cf. Stade a. a. O. — Auch metrisch wird die gleiche Vermutung nahegelegt; es gehen die verschiedensten Schemata durcheinander, doch so, daß der alte rhythmische Charakter noch klar hörbar ist (außer in 14a).

[5] Steuernagel (Com. z. St.) streicht alle Ausdrücke, die auf J hinweisen. Ich halte dies für unangängig, so lange nicht nachgewiesen wird, daß der Abschnitt nicht schon vor der Eintragung ins Dtn. mit J in Berührung gekommen ist, eine Annahme, gegen die auch die Erwähnung Josuas nicht sprechen würde.

[6] cf. Steuernagel, Com. z. St. — An dem Sprachgebrauch aber scheitert die Vermutung von Procksch, daß 31 1–3, 7–8 zu Sg^a gehört haben könnten (cf. E-Quelle S. 121).

an Pl^a, speziell an 3 28 an. Es ist sehr wahrscheinlich, daß wir in dem Abschnitt — zu streichen wären dann die singularischen Verse 3–6 — den Schlußbericht dieser Schicht vor uns haben. Diese aber hat zu ihrer Quelle, wie wir sahen, vor allem E. Es bestände hier also die Schwierigkeit, daß, wenn 14, 15, 23 nur E wäre, Pl^a eine seiner Quelle direkt widerstreitende Parallelerzählung böte. Nun aber schließt zwar die heutige Form der letzteren die Verse 1–2, 7–8 vor sich aus, diese aber dulden den Gedanken einer besonderen Offenbarung Jahves an Josua durchaus hinter sich.[1] Ich möchte daher annehmen, daß Pl^a gleichfalls eine solche berichtet hat, die dann bei der Zusammenarbeitung von Pl^a mit JE zugunsten des Berichtes, wie letzterer ihn bot, gestrichen wurde. Dann aber sind auch die Verse 1 37. 38 und 3 21. 22 dem Pl^a abzusprechen.[2]

Noch wahrscheinlicher würde diese Vermutung, wenn wirklich, wie Bertholet[3] will, auch 31 9–13 ein, allerdings stark überarbeitetes, Stück dieser Quelle bildete. Hiergegen scheint zunächst die Reihenfolge der Stücke in Dtn. 31 zu sprechen, die deren Quellenzusammengehörigkeit wenig wahrscheinlich macht. Da aber diese Unordnung sekundär ist, und um des *wajjelek mošeh*[4] willen Vers 23 vor 1 gehört,[5] bietet die Reihenfolge keinen Grund mehr gegen die quellenmäßige Zusammengehörigkeit, und

---

[1] Die ausschließenden Momente liegen vor allem in *qarebū jamēka lamūt* 14 neben 2 und in 23b neben 7. Nun aber ist die betreffende Phrase aus 14 sicher J und 23b ist zum Teil deuteronomistisch, zum Teil bildet es einen auf J hinweisenden Dreier (23bβ), d. h. die Differenzen sind entweder sekundär oder betreffen die J-Stücke, sind also der Quelle des Pl^a wohl fremd gewesen. Der Gedanke von 14, 15, 23 wird durch sie nicht berührt.

[2] cf. S. 58.

[3] Com. z. St.

[4] In dem *συνετέλεσεν* (= *wajekal*) der LXX sieht man am besten einen Versuch, den als sicher falsch empfundenen M.T. zu korrigieren; *wajekal mošeh ledabber et-haddebarīm ha'elleh . . . wajjo'mer* wird wohl niemand für eine geschickte Ausdrucksweise halten. Hat man aber die Wahl, entweder durch eine Textänderung eine schwerfällige Konstruktion oder durch eine in den Verhältnissen begründete Umstellung einen glatten Zusammenhang zu erzielen, so erscheint mir letzteres als das bessere.

[5] cf. Procksch, E-Quelle S. 120.

die heutige Konfusion wäre als bei der Einarbeitung in JE entstanden anzusehen. Wohl aber schließt der Sprachgebrauch Pl[a] als Quelle für unsere Verse völlig aus. Wie die folgende Tabelle zeigt, finden sich in ihnen Spuren aus nahezu allen Schichten des Dtn., jedoch gerade Pl[a] ist von ihnen mit am schwächsten vertreten.

Nr.	Wendung	Pl[a]	Pl[b]	Pl[c]	Pl[d]	Sg[a]	Sg[b]	R
1	מקום אשר יבחר יהוה	—	—	—	—	10	—	2
2	גרך אשר בשעריך	—	—	1*	1	2	—	1
3	למד ויראא[1]	1	—	—	—	—	—	3
4	שמר לעשות[2]	—	—	3	—	1	—	14
5	הימים אשר חיים על האדמה	—	1	1	—	—	—	—
6	כל הימים	—	1	—	—	—	—	10
7	עבר את הירדן שמה	—	—	1	—	—	—	5
8	(Obj. Land) ירש	8	1	2	1	2	—	25
[9	הכהנים בני לוי[3]	—	—	—	—	—	—	1]

Berücksichtigt man dieses, so könnte man eher geneigt sein, Sg[a] für den Verfasser zu halten.[4] Allein schon eben diese Tabelle muß auch Zweifel daran wachrufen. Es zeigt sich nämlich, daß die deuteronomistischen Phrasen in 12 und 13 gehäuft auftreten, während sie in anderen Versen (10 [u. 11]) ganz fehlen oder textkritisch unsicher sind (9). Auch sonst sind Bedenken gegen die Einheitlichkeiten des Stückes[5] durchaus nicht zu unterdrücken und die Annahme, daß Sg[a] ein älteres Stück überarbeitet hätte, ist deshalb unmöglich, weil gerade in den

---

[1] Sonst allerdings *lamad l^{e}jir'a^{h}*; so in 31 13.

[2] Klostermann (Pentateuch N.F. S. 211) will hier wie an einigen anderen Stellen für *šamar* mit LXX *šama^{c}* lesen. Doch liegt es hier näher anzunehmen, daß LXX versehentlich zweimal *ἀκούειν* gesetzt hat, da *šamar la'^{a}śōt* eine gebräuchliche Redensart ist, und in der Lesung des M.T. die 2. Vershälfte einen Fortschritt bringt, während *šamar la'^{a}śōt* hier überflüssig wäre.

[3] *benē lewī* fehlt in LXX bei Bbdeghjlnpstuvwza$_{3}$.

[4] So Steuernagel, Com. z. St. und sachlich auch Dillmann, Com. z. St. und S. 601, Kuenen, Einl. I. S. 123 Anm. 21,3 und Naumann, Dtn. S. 90ff. Auch d'Eichthal stellt unsere Verse zum deutéronome proprement dit (S. 82).

[5] cf. vor allem Steuernagel und Bertholet, Comm. z. St. und Naumann, Dtn. S. 91.

deuteronomistisch gefärbten Versen die plurarische Anrede gebraucht wird.[1] Was demgegenüber endlich von Kuenen[2] an positiven Beweisen für die Zugehörigkeit zum Urdeuteronomium aufgestellt worden ist, kann m. E. dagegen deshalb nicht durchschlagen, da einmal 17 18 selbst sekundär ist[3], und sodann eine solche Verwendung der Überlieferung von der Niederschrift des Gesetzes durch Moses auf späterer Reflexion beruhen kann.[4] Ich sehe deshalb in 31 9–13 die deuteronomistische Bearbeitung einer vielleicht ursprünglich gar nicht auf dieses Gesetz bezüglichen Nachricht[5] von unbekannter Hand. Da aber der sprachliche Einfluß fast aller Schichten des Dtn. sich geltend macht,

---

[1] Man beachte vor allem das *ʾelohēkem* in 12 b, wofür allerdings LXX bis auf B *κυρίου τοῦ θεοῦ σου* liest, und das *ʾattem ʿobrīm* in 13 b.

[2] Einl. I. S. 123 Anm. 21,3: „Ein Hauptargument, diese Verse D[1] zuzuschreiben, ist m. E. dies, daß sie nicht nur zu der von ihm gewählten Einkleidung passen, sondern für dieselbe unentbehrlich sind. Er konnte die in Kapitel 5—26 enthaltene gesetzgeberische Rede nicht herausgeben, ohne zugleich die Frage nach ihrer Überlieferung und Bewahrung zu beantworten. . . . Dazu kommt endlich noch das Zeugnis von Kapitel 17 18". Dem hat sich Oettli, Com. S. 12 angeschlossen.

[3] s. S. 237 ff.

[4] cf. auch Puukko, Dtn. S. 111 Anm. 1. — Auf Puukkos Einwurf, Sg[a] könne nicht der Verfasser sein, da er stets die Einkleidung in die Moserede anwende, lege ich solange kein Gewicht, als nicht erwiesen ist, daß diesem 4 44 nicht zugehört haben kann.

[5] Damit würde die von Steuernagel (Th. R. 1902 S. 198) aus unserer Stelle gegen Klostermann gezogene Folgerung hinfallen. — Eine solche Urform legt nun Erbt (Sicherstellung S. 104) vor. Er sieht sie in folgenden Worten:

ויכתב משה התרה הזאת ויתנה לכהנים
ויצו אתם מקץ שבע שנים בחג הסכות
תקראו התרה הזאת נגד כל־ישראל באזניהם

Man sieht, daß hier eine sprachlich nichtdeuteronomische und rhythmisch glatte Gestalt der Verse herausgearbeitet ist. Für unberechtigt halte ich nur die zweimalige Weglassung des *ʾet* vor dem determinierten Akkusativ; sie ist rhythmisch unnötig, da die einsilbigen echten Procliticae „gewöhnlich . . . mit zwei weiteren unbetonten Silben zusammen eine einfache dreisilbige Senkung bilden" (Sievers, Metrische Studien I S. 187), und grammatisch zwar nicht absolut unmöglich (cf. König, Lehrgebäude II, 2 S. 264 ff.), aber doch, weil auch diese Urform nicht sehr alt sein kann, da sie gleichfalls die Gesetzes-

wird man gut tun, zum mindesten die heutige Form unserer Verse nicht zu früh anzusetzen, so daß wir von selbst an die von Puukko angenommene Zeit — also nach 444[4] — herangeführt werden.

Von Kapitel 31 verbleiben noch die Verse 16-22, 24-30.[1] Darüber herrscht ziemliche Übereinstimmung, daß 16-22 die nichtdeuteronomistische[3] Einleitung zu dem folgenden Liede darstellt[4] und deshalb auch am besten mit diesem zusammen besprochen wird. Sehr schwierig und umstritten ist hingegen die Frage nach der Herkunft von 24-30, „in denen der Text des Deuteronomiums den Gipfel der Konfusion erreicht".[5] Sie sind weder in sich klar noch stimmen sie, wie schon Ewald fühlte, zu 16-22. Das einzig sichere an ihnen ist ihr deuteronomistischer Charakter.[6]

---

vorlesung am Laubhüttentage kennt (cf. Puukko S. 111 Anm. 1). durchaus unwahrscheinlich.

[1] cf. Puukko a. a. O. — Die Notiz wäre für die vorexilische Zeit gerettet, wenn, wie Naumann (Dtn. S. 237 ff.) meint, in Jos. 8 30–35 sich die Nachricht einer Gesetzesvorlesung an Nordisrael erhalten hätte. Aber abgesehen von den Schwierigkeiten, die das völlige Verschwinden eines Buches, das regelmäßig vor dem ganzen Nordreich verlesen wurde, mit sich bringt, schließt schon der literarische Charakter von Jos. 8 30 ff. — s. S. 86 f. — eine solche Annahme aus. Daß das Dtn. verlesen wurde, bleibt deshalb nicht weniger wahr, freilich erst für eine erheblich spätere Zeit.

[2] Literatur: außer den Commentaren und den Gesamtdarstellungen Klostermann, Pentateuch S. 223—266; Stade in Z. a. W. 1885 S. 297 bis 300; Ewald in J.B.W. VIII S. 41—65, vor allem S. 63 ff.; Kamphausen, Das Lied des Moses S. 294 f.

[3] Am ausführlichsten hat dies Klostermann aufgezeigt (a. a. O.). Freilich um deswillen allein, weil sie nicht deuteronomistisch sind, diese Verse mit 14, 15, 23 zusammen zu nehmen — so S. 248 — geht nicht an, da sich in 16–22 keine Spuren von JE finden, denn die Parallele zu *'elohē hanneqar* Gen. 35 2 Jos. 24 23 reicht selbst in der Lesung von LXX nicht zu (gegen Sellin, Einl. S. 21).

[4] Gerade weil sie nicht deuteronomistisch sind, schreibt Ewald — a. a. O. S. 64 — diese Verse dem von ihm behaupteten judäisch-messianischen Liede zu. Was von diesem Doppelgänger des heutigen Dtn. 32 zu halten ist, hat schon Kamphausen a. a. O. gezeigt.

[5] Staerk, Dtn. S. 74.

[6] Auch hier wieder stammt der ausführlichste und gründlichste Beweis von Klostermann a. a. O. S. 240 ff.

Zunächst gilt es die Grundfrage nach ihrem ursprünglichen Sinn und Zweck zu lösen. Dem heutigen Wortlaut zufolge handelt es sich darum, daß Moses nach der Übergabe des Gesetzes an die Leviten eine Versammlung einberufen läßt, der er das Lied vortragen will, also einerseits um eine Parallel-Erzählung[1] zu 9-13 und andererseits um die Fortsetzung von 16–22. Es fragt sich nun, ob man diese Sachlage mit Klostermann als die Absicht des Schriftstellers betrachten kann.[2] Bei Vers 24 ist dies gerade noch möglich, hingegen muß es bei 25f. als ausgeschlossen gelten. Fand der betreffende Deuteronomist in der alten Schrift die Worte *wajjittenaḥ 'el-hakkohᵃnīm* (nämlich *'et hattoraʰ hazzo'ṯ* 31 9), so konnte er nicht, in der Absicht, „die feierliche Übergabe der Gesetzesschrift durch Mose, diese seine letzte Mitteilung des Gesetzes, und den mündlichen Vortrag jenes Liedes, als erste Mitteilung desselben, zu Momenten eines Aktes zu machen",[3] den Moses sagen lassen: 31 26 *laqoᵃḥ et seper hattoraʰ hazzeʰ*, ohne seinen eigenen Zweck zu gefährden. Zudem spricht gegen die Annahme Klostermanns, daß unsere Verse sich in ihrer Gesamtheit nicht restlos aus dieser Absicht heraus erklären lassen, sondern zu dem vorher Gesagten eine wesentlich neue Vorstellung hinzubringen, nämlich die Niederlegung einer Urkunde neben der Lade.[4]

Ist also nicht anzunehmen, daß in 24–30 eine beabsichtigte Kombination von 9 und 22 vorliegt, so ist zu untersuchen, wie der Anschein davon hat entstehen können. Klostermann hat gezeigt, daß der ganze Abschnitt deuteronomistisch,[5] es also

---

[1] Auf die hier vorhandene Unklarheit weist schon Bleek, Th. St. u. Kr. 1831 S. 514f., hin.

[2] a. a. O. S. 244ff. — In 24–30 die Fortsetzung von 9–13 erblicken zu wollen — so Oettli S. 12 — heißt, dem betreffenden Schriftsteller ein selten großes Maß von stilistischer Ungeschicklichkeit zuschreiben.

[3] a. a. O. S. 246.

[4] Über die Bedeutung dieser Nachricht s. S. 255[1]. — Von der Ablehnung dieser Annahme einer harmonisatorischen Absicht in 24–30 wird natürlich die Frage nach den sprachlichen Beziehungen des Stückes zu seiner Umgebung nicht betroffen.

[5] a. a. O. S. 240; cf. auch Kleinert: „Dieses ist gewiß . . . daß

nicht möglich ist, hier einen älteren Kern von einer jüngeren Überarbeitung zu scheiden, so daß es nicht angeht, an eine unabhängige Überlieferung, die zufällig jene beiden Momente in sich barg, zu denken. Dann bleibt als einzige Erklärung, daß der Text in Unordnung geraten ist. So hat Westphal[1] angenommen, hinter Vers 29 sei eine späte Moserede ausgefallen, die uns jedoch in 4 1–40 29—30 noch vorläge. Aber weder 4 1–40 noch 29—30 stellen eine Einheit in sich dar, geschweige denn daß sie untereinander und mit 31 24–29 sowie 32 44 verbunden ein Ganzes bilden könnten. Zudem unterschätzt W. die Stellung der Stücke im heutigen Buch. Kann man es noch verstehen, daß hinter 31 23 und vor 32 nicht noch eine Moserede geduldet worden sein sollte, so bleibt doch deren Zerstücklung gänzlich unerklärt.

Andererseits ist von Staerk[2] und, ihm folgend, von Bertholet[3] und Puukko[4] vermutet worden, es sei in den Versen 24 und 26 statt *tora*^{h} besser *šira*^{h} zu lesen. Dagegen aber spricht einmal, daß nicht einzusehen ist, warum in verhältnismäßig früher Zeit[5] die Änderung in *tora*^{h}, die den Zusammenhang und sein Verständnis nur erschwert haben würde, eingeführt sein sollte, sodann aber, daß der Ausdruck *seper hattora*^{h} *hazze*^{h} statt *seper hattora*^{h} *hazzo't*[6] eine feste, im Dtn. auch sonst vorkommende Redensart ist, in der durch das lebhafte Empfinden der Einheit des *seper hattora*^{h} diese sonst nicht übliche[7] constructio ad sensum gang und gäbe war.

---

dieser Abschnitt einheitlich ist und ein und derselben Feder entsprossen" (S. 163).

[1] Sources II S. 62 ff.

[2] Dtn. S. 75.

[3] Com. z. St.

[4] Dtn. S. 96 Anm. 2. — Driver gibt in B. H. K. diese Änderung als prps. an.

[5] Schon LXX bezeugt einstimmig *hattora*^{h}.

[6] cf. B. H. K. zu Dtn. 28 61, wo die Wendung zum ersten Male auftritt und der M. T. *hattora*^{h} *hazzo't* im Gegensatz zu Sam, Pseudo-Jonathan und dem Syrer liest.

[7] In keiner der mir bekannten hebräischen Grammatiken habe ich über diese Art der Konstruktion etwas Genaueres gefunden. Auch das eben erwähnte Schwanken der Zeugen beim ersten Auftreten

Dann aber bleibt nur die Möglichkeit, daß 24–29 die Einleitung zu einer uns verloren gegangenen Abschiedsrede des Moses an sein Volk gebildet haben, die gestrichen ist, vielleicht als das Lied hier eingesetzt wurde. Höchstens in Kapitel 29 könnte man in seiner Urform[1] die an unserer Stelle verschwundene Rede sehen, doch spreche ich diese Vermutung nur mit allem Vorbehalte aus.

Auf jeden Fall aber hat sich damit als notwendig herausgestellt, Vers 30 von 24–29 zu trennen. Dafür spricht auch noch, daß er, wenn er auch deuteronomistisch ist,[2] sich doch sehr merklich von seiner Umgebung abhebt,[3] während er andererseits sicher mit Rücksicht auf dieselbe geschrieben ist.[4] Durch dieses eigentümliche Verhältnis charakterisiert er sich als redaktionelle Klammer, die von dem heterogenen 24–29 zu der in 16–22 angeschlagenen und in 32 1 wieder aufgenommenen Erzählungsreihe überleiten soll.

In Kapitel 31 sind demnach folgende Schichten zu scheiden: 1. ein (heute an falscher Stelle stehender, vor 31 1 gehöriger) Bericht über eine Offenbarung an Josua, JE (14, 15, 23); 2. ein am Anfang verstümmelter Bericht über die Einsetzung Josuas durch Mose, Pl^a (1–2, 7–8, später erweitert durch 3–6); 3. zwei ziemlich junge Berichte über die Gesetzesaufzeichnung des Moses (9–13, 24–29, der zweite vielleicht zu Kapitel 29 gehörig); 4. die nichtdeuteronomistische Einleitung zu dem folgenden Liede (16–22); 5. eine spätere redaktionelle Klammer (30).

Es ist naturgemäß zu erwarten, daß am Ende des Liedes dieselben Hände wie an seinem Anfang sich wiederfinden werden. In der Tat ist nicht daran zu zweifeln, daß 32 44, soweit der M. T. in Betracht kommt, zu 31 16–22 gehört.[5] Ebenso spricht in

---

derselben im Dtn. weist darauf hin, daß hier eine seltene Verbindung vorliegt.

[1] s. S. 173.

[2] Klostermann a. a. O. S. 242.

[3] *kŏl-qᵉhal jiśra'el* gegen *kŏl-zikᵉnē šibṭēkem.*

[4] cf. *dibᵉrē hattoraʰ hazzo't* (24) : *dibᵉrē hašširaʰ hazzo't; bᵉ'ŏznēhem* (28) : *bᵉ'ŏznē....; 'ad tummam* (24. 30).

[5] cf. vor allem Klostermann a. a. O. S. 249ff., aber auch die Comm. von Dillmann, Driver und Oettli z. St. — Übrigens bildet dies

dem folgenden Abschnitt, wie er heute vorliegt, alles für eine Zusammengehörigkeit mit 31 24–29,[1] nur ist auch für diese Verse (32 45–47) die Lesart des M. T. bestritten. Allein die Vermutung, es sei *haššīra*^{h} statt *hattora*^{h} zu lesen, ist hier womöglich noch unwahrscheinlicher als bei 31 24–29, da der Ausdruck *lišmor la*^{a}*ʿśōt et-kŏl-dib*^{e}*rē* ... (32 46) entschieden auf eine Gesetzesmitteilung bez. auf eine konkret gehaltene Ermahnung, aber nicht auf eine so allgemeine, geschichtlich orientierte, Warnung, wie das Lied sie darstellt, hindeutet. Allerdings beruft man sich[2] für diese Vermutung darauf, daß LXX in 32 44 umgekehrt *šira*^{h} durch *νομος* wiedergegeben habe. Aber diese Änderung beweist m. E. das Gegenteil von dem, was man herausliest, denn man darf nicht übersehen, daß LXX außerdem *καὶ ἔγραψεν Μωσῆς τὴν ᾠδὴν ταύτην ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἐδίδαξεν αὐτὴν τοὺς υἱοὺς Ἰσραήλ* eingefügt hat. Dieser Zusatz aber, der nur in x fehlt, zeigt, daß man früh die Spannung zwischen den Versen 44 und 45–47 empfand — wodurch nicht gerade wahrscheinlicher wird, daß sie erst künstlich geschaffen sein sollte — und durch straffere Zusammenfassung der auseinanderstrebenden Elemente zu mildern suchte, aber nicht durch „Umdeutung“,[3] die man durch denselben hinfällig gemacht hätte.

Anders liegen die Dinge bei 32 48–52. Daß hier P seine Hand im Spiele hat, ist unbestreitbar. Schwierigkeiten macht nur das Verhältnis unserer Stelle zu Num. 27 12–14. Da es kaum möglich ist, anzunehmen, daß P selbst diese Notiz zweimal gebracht hätte,[4] so fragt es sich, ob Num. 27 von der Hand des P stammt[5], und infolgedessen Dtn. 32 48ff. dem Rp zuzuschreiben

---

eine neue Bestätigung dafür, daß mindestens 31 30 von 31 16–22 zu trennen ist, denn 32 44 ist tautologous with 31 30 (Driver, Com. z. St.).

[1] Speziell für 31 28–29 behauptet dies Driver, Com. z. St. — Ist diese Zusammenstellung richtig, so ist die Zusammengehörigkeit mit 1—4 ebenso unmöglich (gegen Wildeboer, Lit. des A. T. S. 178), wie die mit 6—11 (gegen Cullen, B. o. C. S. 129—132).

[2] So die Comm. von Bertholet und Steuernagel z. St.

[3] Steuernagel, Com. z. St.

[4] Gegen Noeldeke, Untersuchungen zur Kritik des A. T. S. 93. — Die beiden Stellen hätten in P zu nahe aneinander gestanden.

[5] So Wellhausen, Comp. S. 112ff.; Bacon, Triple Tradition S. 239 Anm.; Smend, Erz. S. 247.

ist, oder ob umgekehrt letztere Stelle das Original darstellt.[1] Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, daß in Dtn. 32 48ff. nicht alles glatt ist; die Häufung der Ortsbezeichnungen in 49, die zudem teilweise mit dem Sprachgebrauch des P kollidieren,[2] sowie das Fehlen der letzten Worte in 52 (von *'el-ha'areṣ* an) in LXX bis auf die Hexapla legen es nahe, sowohl jene als auch diese zu streichen, während bei *la'ᵃḥuzzaʰ* in 49 das Fehlen in B gegen alle übrigen LXX-Handschriften keinen dafür ausreichenden Grund darstellt. Aber auch in Num. 27 ist der Text nicht immer einwandfrei; vor allem muß es auffallen, daß LXX hier des öfteren aus Dtn. 32 aufgefüllt hat;[3] ob sie dabei Ursprüngliches nachträglich in einen verkürzten Auszug verpflanzt oder spätere Wucherungen einer sekundären Stelle in den alten Text hineininterpoliert hat, läßt sich a priori nicht sagen. Vergleicht man aber den M.T. an beiden Stellen, so ergibt sich folgendes als gemeinsames Gut[4]:

עֵלֶה אֶל־הַר הָעֲבָרִים הַזֶּה וּרְאֵה

אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר { נָתַתִּי / אֲנִי נֹתֵן } לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל { וְנָאַסַפְתָּ / וְהֶאָסֵף }

אֶל־ עַמֶּיךָ כַּאֲשֶׁר { נֶאֱסַף / יֶאָסֵף } אַהֲרֹן אָחִיךָ { כַּ / עַל } אֲשֶׁר { מְרִיתֶם פִּי / מְעַלְתֶּם בִּי }

בְּמִדְבַּר צִן ... { לְהַקְדִּישֵׁנִי / עַל אֲשֶׁר לֹא קִדַּשְׁתֶּם אֹתִי }

Auch von hier aus läßt sich eine endgültige Entscheidung darüber, wo der ursprüngliche Bericht zu finden ist, noch nicht fällen, denn die Abweichungen haben, soweit sie ein Urteil in dieser Richtung überhaupt zulassen, ein doppeltes Gesicht. Für Dtn. 32 würde es sprechen, daß *'ᵃnī noten* in Vers 49 auf P

---

[1] So Dillmann, Com. z. Num. 27 und Dtn. 32; Holzinger und Baentsch, Comm. z. Num. 27, Cornill, Einl. S. 63, Puukko, Dtn. S. 116ff.

[2] *bᵉ'ereṣ mō'ab* statt *bᵉ'arᵉbot mō'ab*; cf. Steuernagel, Com. z. St.

[3] Eine Einzelaufzählung würde zu weit vom Thema abführen; cf. B.H.K.

[4] Wo es sich nur um Unterschiede der Formen, nicht aber um ein Mehr oder Weniger handelt, sind die betreffenden Worte mit aufgeführt, und zwar in der oberen Reihe jedesmal die Lesart von Num. 27, in der unteren die von Dtn. 32.

weist (der Deuteronomiker hätte *'anokī* gesagt[1] sowie daß für *ka'ᵃšer* Num. 27 14 eine Parallele in P nicht zu finden ist[2]; für Num. 27, daß der Schluß des beiden Gemeinsamen in ihm straffer und ursprünglicher klingt als im Dtn.[3] Betrachtet man aber das Sondergut der Abschnitte, so kann zunächst darüber kein Zweifel entstehen, daß Dtn. 32 52, soweit es ursprünglich ist, für das Verständnis des Stückes nicht wohl entbehrt werden kann.[4] Auch das *'aḥuzzaʰ* in 32 49 ist aus sprachlichen Gründen (der Deuteronomiker hätte *naḥᵃlaʰ* oder *sᵉgullaʰ* gebraucht[5] für P in Anspruch zu nehmen. Damit aber neigt sich die Wagschale entschieden zugunsten von Dtn. 32. Es läßt sich auch folgendes noch dafür anführen. Berücksichtigt man alle die genannten Einzelheiten, so ergibt sich, daß wir hier einen in P vertretenen[6] Siebenerfaden mit abschließendem Doppeldreier noch relativ gut erkennen können. Derselbe dürfte vielleicht ursprünglich folgendermaßen gelautet haben:

ויאמר יהוה אל משה עלה אל הר האברים הזה
וראה את הארץ אשר אני נתן לבני ישראל
והאסף אל עמיך כאשר יאסף אהרון אחיך
על אשר מריתם פי במרבת העדת להקדישני
כי מנגד תראה את הארץ ושמה לא תבוא

Damit aber ist die Vermutung Dillmanns[7] im wesentlichen bestätigt, nämlich, daß die Verse einst im Zusammenhang von Num. 27 gestanden haben,[8] von dort vom Redaktor des Gesamt-Pentateuchs nach Dtn. 32 verpflanzt, aber von späterer Hand in Num. 27 mit mehrfachen Veränderungen wieder eingefügt sind. Nur ist die Urgestalt der Verse auch in Dtn. 32 wesentlich stärker verschüttet als er angenommen hatte.

Kapitel 34 endlich bringt nur wenig für unser Thema Bedeutsames, da hier die drei nichtdeuteronomistischen Quellschriften

---

[1] Steuernagel, Com. S. XXXIV Nr. 12; Driver, Com. z. St.
[2] cf. Dillmann, Com. zu Num. 27 14.
[3] cf. Smend, Erz. S. 247.
[4] cf. Dillmann, Com. zu Num. 27 12–23.
[5] cf. Steuernagel, Comm. S. XXXVII Nr. 59.
[6] cf. Sievers, Metrische Studien II 2 S. 194 f. und Gen. 9 8.
[7] cf. auch Puukko, Dtn. S. 117 Anm. 2.
[8] cf. auch Wellhausen, Comp. S. 112 f.

des Pentateuchs das Wort haben. Von den Schichten des Dtn. könnte höchstens Pl[a] über den Tod des Moses berichtet haben[1], und Reste davon in den Versen 5 und 6[2] erhalten sein, aber selbst das ist um deswillen nicht wahrscheinlich, weil hier wieder eine auf eine der anderen Schichten — vielleicht E[3] — hinweisende Sechsheberreihe[4] durchklingt. Als Ganzes sind nur die Verse 10–12 deuteronomistisch, aber keiner der großen Schichten zuweisbar.

b) Über den literarischen Charakter der Schlußerzählung ist nur so viel zu sagen, daß die Elemente, aus denen sie zusammengewachsen ist, nach Herkunft und Eigenleben zu verschiedenartig sind, als daß es der Redaktionstätigkeit restlos hätte gelingen können, eine neue Einheit aus ihnen zu schaffen.[5] Mögen wir dies auch vom künstlerischen Standpunkt aus bedauern dürfen, so müssen wir doch andererseits dankbar sein, daß nicht im Interesse einer solchen Komposition stärkere Umbiegungen vorgenommen worden sind, sondern die alten Formen sich meist wieder feststellen lassen. Denn nur so sind uns einige wertvolle geschichtliche Nachrichten — man denke an die Notiz über alte Opferfeste auf dem Garizim — und Literaturdenkmäler — so die Liturgie von 27 14 ff — erhalten geblieben.

c) Eine besondere Frage ist die, wie weit wir in der Schlußerzählung Hände beobachten können, die wir als deuterono-

---

[1] Gegen Puukko, Dtn. S. 116.

[2] Daß hier mit M.T. und nicht mit der allerdings einstimmig *ἔθαψαν* bietenden LXX zu lesen ist, hat Fleischhacker (Tod des Moses nach der Sage S. 9) wahrscheinlich gemacht.

[3] cf. Bacon, Triple Tradition S. 278.

[4] Zu streichen ist das aus P stammende *'al-pī jahve[h]* (cf. dazu Steuernagel, Com. z. St. und Bacon a. a. O.); dann ergibt sich:

–×× | –× | –× | –× | –× | –×××
–× | –× | –×× | –× | –×× | –× [בְּנֵי ist überschießend].
–× | –×× | –× | –×× | –×× | –×

[5] Ob es richtig ist, mit Cullen diese Erhaltung der relativen Selbständigkeit der einzelnen Stücke als Absicht der Redaktoren bezw. des Redaktors aufzufassen, lasse ich dahingestellt. (cf. B. o. C. S. 1: the compilers of it have been guided by an honest and painstaking desire to perserve intact so far as possible all the material at their disposal.)

mistische Redaktoren im Buche Josua wiederfinden[1]. Hier ist eine erneute Untersuchung namentlich des Sprachgebrauches dringend nötig. Die früheren Arbeiten dieser Art[2] fassen die Schlußerzählung viel zu sehr als eine einheitliche und, was vielleicht noch wichtiger ist, viel zu sehr als originale Größe[3], als daß sie bei dem heutigen Stande der Forschung noch zwingend sein könnten. Eine solche Untersuchung würde vielleicht auch nach rückwärts auf die Erkenntnis der Redaktionstätigkeit im Dtn. selbst manches Licht werfen, wo wir von diesem allein aus mit einem non liquet schließen müssen, während sie andererseits zugleich für die Erforschung der deuteronomistischen Schule überhaupt und ihrer Arbeitsmethoden, somit also für die Einleitung in die historischen Bücher, von Wert wäre. Da diese Untersuchung nicht unmittelbar zu dem vorliegenden Thema gehört, muß ich sie hier notgedrungen ausschalten. Ob und wann es mir möglich sein wird, sie nachzuholen, weiß ich nicht.

---

[1] Zuerst hat auf dies Problem, soweit ich sehe, de Wette — Beiträge I S. 137 Anm. 2 — aufmerksam gemacht.

[2] Vor allem Hollenberg a. a. O.; Kuenen, Einl. I. S. 127 Anm. 26; Kittel, G. d. H. I S. 59 ff. und gegen ihn Horst, Th. Lit.-Ztg. XIII Nr. 22.

[3] Daß auch in den deuteronomistischen Stücken in Jos. ältere Quellen verarbeitet sind, wodurch sich die Frage noch mehr kompliziert, hat Kittel — G.V. I. I² S. 272 — aufgezeigt.

Drittes Kapitel.

Die paränetischen Bestandteile des Deuteronomiums.

I.

Kapitel 5—11.

a) An die einleitenden Kapitel schließt sich nun ein längerer Abschnitt an, der fast ausschließlich paränetischen Zwecken dient (4 44—11 32). Daß auch er nicht von einer Hand stammen kann, beweist schon die dreifache Überschrift (4 44 4 45 ff. 6 1 ff.) und die damit zusammenhängende Unsicherheit über die jeweiligen Absichten des Redenden[1]. Sucht man nun nach einem Maßstab, an der Hand dessen man die Scheidung in diesen Kapiteln durchführen kann, so fällt auch hier wieder, schon bei oberflächlicher Betrachtung des Textes, die Tatsache in die Augen, daß die Anrede des Volkes in fortwährendem Wechsel des Numerus erfolgt, mit dem Unterschiede gegen 1—4 jedoch, daß es hier zumeist größere Stücke sowohl singularischen[2] als auch pluralischen[3] Charakters sind, die sich auf diese Weise voneinander abheben. Auf Grund dieser Beobachtung haben nun, wie schon mehrfach bemerkt, Steuernagel und Staerk die Kapitel in mehrere, ehedem selbständige, Stücke zu zerlegen gesucht, ohne indes,

---

[1] Die beste Charakteristik dieser Eigentümlichkeit bietet Wellhausen, Comp. S. 190 f.

[2] 5 6–21 6 2–13, 15, 17 b–25 7 1–4 a, 6, 8 b–11 12 b–24, 25 b—8 1 a, 2–19 a 9 1–7 a 10 12–15, 20—11 1, 10–12 14–15, 19 b–20, 29–30.

[3] 5 1–5, 22–6 1, 14, 16–17 a 7 4 b–5, 7–8 a, 12 a, 25 a 8 1 b, 19 b–20 9 7 b–11, 13–10 5, 16, 19 11 2–9, 13, 16–19 a, 21–28, 31–32.

aus Gründen, die Steuernagel selbst am besten erkannt hat,[1] zu übereinstimmenden Ergebnissen gelangt zu sein. Ist auch das Prinzip einer Scheidung nach dem Numerus in der Volksanrede oben als zutreffend anerkannt, und wird man insbesondere Steuernagel die Berechtigung zusprechen müssen, sein „Verfahren für methodisch richtiger zu halten" als das Staerks, so würde ich es gleichwohl für bedenklich halten, seine Scheidung ohne weiteres für die richtige zu erklären und zu übernehmen. Der eine Grund dafür — seine Stellung zu Klostermann — ist oben schon angeführt,[2] ein weiterer aber ist der, daß die Quellenverhältnisse in 5 und 9 einer genauen Untersuchung bedürfen, da hier noch vielfach Unklarheit herrscht. Es wird also unsere Aufgabe sein, an der Hand des Numeruswechsels zu untersuchen, zunächst ob die singularischen und pluralischen Abschnitte in sich je eine Einheit bilden, sodann ob sie beide von Anfang an selbständig waren oder ob das eine Stück etwa nur zur Ergänzung des anderen geschrieben wurde. Dabei wird naturgemäß die Frage der etwa benutzten Quellen und des literarischen Charakters eine hervorragende Rolle zu spielen haben.

b) 1. Der erste pluralische Abschnitt, dessen Kern im folgenden Pl^c genannt sei,[3] umfaßt die Verse 5 1–5, 22–6 1. In ihn ist der Dekalog (5 6–21) eingebettet, und zwar ist er so fest in das Gefüge dieses Stückes eingeschlossen,[4] daß er im Zusammenhang mit diesem behandelt werden muß; die besonderen Probleme, die diese Zusammengehörigkeit bietet, bedürfen einer gesonderten Untersuchung.

Aber auch abgesehen vom Dekalog ist der Abschnitt auf keinen Fall einheitlich. Am deutlichsten tritt dies zutage bei dem *le'mor* 5 5, das dem Sinne nach auf keinen Fall dahin paßt;

---

[1] „Der Hauptgrund scheint mir darin zu liegen, daß Staerk zu sehr von der Anordnung der Bestandteile in dem jetzigen Buche absieht", Com. S. III.

[2] s. S. 6 f.

[3] Diese Bezeichnung ist aus praktischen Gründen gewählt; über die Möglichkeit einer Zusammengehörigkeit mit Pl^a oder Pl^b soll durch sie noch nichts ausgesagt sein. — Der Kern der singularischen Rede in 6 ff. sei Sg^a genannt.

[4] cf. Steuernagel, Rahmen S. 5 f.

es läßt sich nach dem vorliegenden Texte nicht anders beziehen als auf *j^e're'tem*, während es sachlich über den ganzen Vers 5 hinweg zu *dibber jahve^h* zu nehmen ist. Damit ist freilich noch nicht erwiesen, daß es zu 5 4 gehört, vielmehr hat Klostermann mit Recht darauf hingewiesen, daß in Vers 4 „alles Gewicht auf dem Wie? und nicht auf dem Was? der Rede Jahves liegt“ [1]. Doch die Frage nach der Herkunft dieses einen Wortes ist ja nebensächlich, wichtiger ist die andere, ob 5 5 etwa mit Ausnahme des *le'mor* in den Zusammenhang paßt. Kl. beantwortet diese Frage bejahend unter Hinweis auf das ו in LXX Sam vor *'anoki 'omed*. Freilich kommt er so, um das *panīm b^epanīm* neben der Mittlerschaft des Moses aufrechterhalten zu können, zu der ganz unmöglichen Vorstellung, Jahve habe, da das Volk zu weit vom Berge abstand, den Moses benutzt „als Zwischenposten, der den ergangenen Anruf weitergibt“ [2]. Eine solche Konstruktion, die mit der ganzen Wucht der Theophanie am Horeb unvereinbar ist, richtet sich ja selbst; nur auf zwei Bedenken möchte ich kurz noch hinweisen. Einmal ist es durchaus nicht sicher, ob *'amad bēn* überhaupt lokale Bedeutung hat [3], und sodann ist nicht einzusehen, warum M.T. durch Auslassung des ו eine stilistisch härtere Konstruktion als ursprünglich im Texte stand, geschaffen haben sollte. Man wende dagegen nicht ein, daß doch in dem *'imakem* eine gewisse Mittlerstellung des Moses (man beachte die 2. plur.) enthalten sei, denn diese bezieht sich auf die Horeb-Geschichte als Ganzes; bei diesem Teil, dem *panīm b^epanīm dibber jahve^h*, ist sie sachlich unmöglich — wir werden sehen, daß sie erst durch die Wirkung dieses Aktes zustande kam [4] —, das *'imakem* ist vielmehr als Vorwegnahme einer erst später begründeten Ausdrucksweise anzusehen, die aber um so erklärlicher ist, als der ganze Nachdruck der Erzählung (5 1) auf dem ruht, was Moses dem Volke bringen will.

Um so mehr muß es auffallen, daß 5 2,3 die 1. statt der 2. plur. lesen. Moses ist hier dem Volke völlig eingerechnet, er steht

---

[1] Pentateuch N. F. S. 197.
[2] Ebenda S. 198.
[3] cf. Lotz in N.K.Z. XII S. 573.
[4] cf. 5 23 und s. S. 109 Anm. 5.

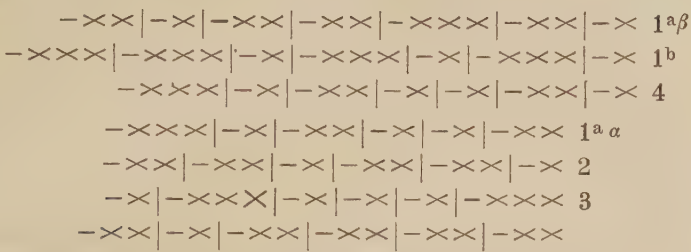
mit ihnen auf der einen Seite, Jahve auf der anderen. Diese Anschauungsweise ist die für den Beginn der Horeboffenbarung, wie wir eben sahen, sicher richtige, aber damit ist nicht gezeigt, warum der Schriftsteller die in 5 4 vorliegende Übertragung nicht auch in 5 2,3 hat eintreten lassen, zumal 5 1 die Aufmerksamkeit bereits auf die Sonderstellung des Moses gelenkt hatte. Nun wäre freilich die ganze Frage hinfällig, wenn die 2. plur. auch in 5 2,3 mit LXX zu lesen wäre, Klostermann[1] stützt dies damit, daß der in 5 5 am deutlichsten zutage tretenden Anschauung — die aber, wie wir sahen, auch in 5 1,4 herrscht —, „daß . . . . . Moses bei der Bundesoffenbarung mit dem Paziszenten Jahve zusammengehört, und daß der andere Paziszent das Israel ist, zu dem Moses redet", die Verse 2 und 3 „nur in der Fassung »Jahve euer Gott (אלהיכם) schloß mit euch (עמכם) einen Bund« entsprechen" würden. Das ist sicher richtig, aber nur geeignet, die Lesung der LXX verdächtig erscheinen zu lassen. Es ist doch weit eher anzunehmen, daß LXX entweder auf Grund von Erwägungen, wie Kl. sie vorführt, oder aus Nachlässigkeit[2] hier ausgeglichen hat, als daß M.T. künstlich eine Schwierigkeit sich geschaffen haben sollte. — Nicht besser steht es mit dem zweiten Grunde, den Kl. für die Ursprünglichkeit der 2. plur. beibringt: weil des Moses Vater auf keinen Fall mit am Horeb gewesen sein könne und andererseits bei den *'abot* auf keinen Fall an die Patriarchen zu denken sei, so müsse der 2. plur. der Vorzug gegeben werden. Es ist verfehlt, den Ausdruck *'abotēnū* derartig zu pressen; „unsere Väter", das ist die vorhergehende Generation in ihrer Gesamtheit ohne Rücksicht auf die Beziehungen der einzelnen Individuen beider zueinander. Sonst wäre der Ausdruck *'abotēkem* ganz ebenso zu verwerfen und durch „einen Teil eurer Väter" zu ersetzen. — Aber neben diesem sprachlichen spricht noch ein anderer Grund gegen die Zusammengehörigkeit von 5 1,4 mit 5 2,3; während nämlich 1 $^{a}\beta^{b}$ 4

---

[1] a. a. O. S. 198.

[2] Darauf würde die arge Gedankenlosigkeit schließen lassen, mit der einige Handschriften der LXX — und die nicht einmal konsequent — auch in der Rede des Volkes (24–27) *υμεις* für *ημεις* bieten.

in Siebenern abgefaßt sind,[1] stellen 1a α (?) 2, 3 glatte Sechser[2] dar.



Erbt (Sicherstellung S. 66 ff.) löst nun freilich den ganzen Abschnitt unter Hinzuziehung von 4 45 in Sechser auf. Allein außer dem im ersten Kapitel gegen seine Behandlung der Gottesnamen Gesagten ist speziell zu unserm Abschnitt folgendes zu bemerken: Für den Sinn der Rede des Volkes ist das *wajeḥī* (5 26) ganz unentbehrlich, mag man nun das davorstehende *kamōnū* für ursprünglich halten oder nicht (darüber siehe S. 109); ebenso ist es unmöglich, in 5 4, 24, 26 *mittōk ha'eš* und in 5 23 *mittōk haḥošek* und damit die einzige Ortsbezeichnung, von wo aus Jahves Stimme ertönt, zu streichen, andererseits aber das *bahar* (5 4) mit dem Zusatz *we'hahar bo'er ba'eš* (5 23) stehen zu lassen. Bei dieser Sachlage bliebe der textkritische Sachverhalt ein unlösbares Rätsel. Bekanntlich ersetzt LXX in 5 23 *ḥošek* durch πυρ und deutet so an, daß man zu ihrer Zeit einen Gegensatz zwischen 5 4 und 5 23 empfunden hat und auszugleichen suchte. Zu dem gleichen Ergebnis führt eine Untersuchung des, wie wir sehen werden, sicher sekundären Verses 5 22; hier bietet M.T. *mittōk ha'eš he'anan we'ha'arapel*, LXX und Sam aber fügen *ḥošek* hinzu. Es bleibt eben ein Unterschied, ob die Stimme mitten aus dem Feuer heraus erschallt, oder aus dem „rauchigen dunklen Qualm, der über dem Feuer lagert" (Bertholet, Com. z. St.), zum mindesten für das antike Empfinden. Alle diese Erscheinungen bleiben aber bei der Erbtschen Textkonstruktion gänzlich unerklärlich; viel eher könnte man geneigt sein, *we'hahar bo'er ba'eš* 5 23 als ältesten Ausgleichungsversuch anzusehen und zu streichen, da diese Worte aus 9 15 zu stammen scheinen. — Endlich behält Erbt zu Unrecht die *kŏl-ra'šē šibṭēkem we'ziqnēkem* 5 23 bei. Schon die grammatische Konstruktion ist hier auffallend; das *tiqre'būn* 23 ließe sich noch erklären als ungenauer Ausdruck, der durch das Folgende seine nähere Bestimmung erfährt: „Ihr nahtet euch, nämlich eure Scheiche", aber dann wäre, nachdem diese Angabe gemacht war, *wajjo'me'rū* statt *watto'me'rū* zu erwarten. Aber auch noch in anderer Richtung ist diese Angabe verdächtig; in E nämlich, das, wie wir sehen werden, unserem Abschnitt zugrunde liegt, heißen die Scheiche *ra'šīm*, in J dagegen *ze'qenīm*, und zwar in derselben Funktion wie die *ra'šīm* (cf. Horst, R.H.R. XXVII S. 123 ff.). Die Worte charakterisieren sich also als

Auch sonst ist diese Perikope durchaus nicht einheitlich; ich verweise nur auf folgende Differenzen: der Inhalt der Jahverede wird bald als *haḥuqqīm weʰammišpaṭīm* (5 1), bald als *kŏl-hammiṣvaʰ we haḥuqqīm we hammišpaṭīm* (5 31 und ähnlich 6 1) bezeichnet, ohne daß ganz klar würde, in welchem Verhältnis diese Ausdrücke zueinander stehen; Synonyma scheinen sie ohne weiteres nicht gewesen zu sein.[1] Man bekommt ferner kein klares Bild davon, was der Inhalt der Offenbarung an Moses gewesen sein soll. Hat das Volk in seiner Angst den Dekalog nicht verstanden, sodaß Gott diesen dem Moses nochmals mitteilen muß — so hat wohl 5 22 die Sache aufgefaßt — oder hat er dem Vermittler noch

---

eine spätere Kombination (s. auch S. 185) und sind auch aus diesem Grunde zu streichen. Berücksichtigt man dies, so ergibt sich aber nun wieder für 23 ein Sechser:

וַיְהִי כְּשָׁמְעֲכֶם אֶת־הַקּוֹל מִתּוֹךְ הַחֹשֶׁךְ | וַתִּקְרְבוּן אֵלַי

´–× | ≃× × | × ´–× ×× | ´– × × | ´–××× | ´–×

Somit würde die *ḥošek*-Tradilion zur Sechser-, die *'eš*-Tradition zur Siebener-Reihe gehören. Fassen wir das Gesagte zusammen, so ergibt sich, daß die Erbtsche Auflösung des Abschnittes in eine glatte Sechserreihe eine Vergewaltigung des Textes bedeutet. Vielmehr liegt die Sache so, daß nachweislich zwei verschiedene metrische Reihen durcheinander gehen, die sich auch in der Auffassung des Ereignisses unterscheiden, ohne daß es möglich wäre, sie noch völlig auseinander zu wirren. Daß dies Ergebnis zu dem auf anderem Wege festzustellenden Befund aufs beste stimmt, werden wir noch sehen. Eben deshalb ist es aber auch nicht angängig, 5 2 von 5 3 zu trennen und zu 4 10 f zu ziehen (s. S. 72 [6]).

[1] Sehr erschwert ist die Lage durch die Unsicherheit des Textes in 5 31. Wir können jetzt noch nicht entscheiden, ob hier mit LXX Sam oder mit M.T. zu lesen ist. In 6 1 erscheint nach dem heutigen Texte *miṣvaʰ* als der übergeordnete Begriff, der die beiden andern in sich schließt (cf. Puukko, Dtn. S. 161 Anm. 2 und vor allem Klostermann, Pentateuch N.F. S. 215, der vor allem darauf aufmerksam macht, daß abgesehen von dem ו schon der Singular neben den beiden Pluralen darauf hinweist, daß die *miṣvaʰ* im Gegensatz zur Vielheit der Einzelgebote das einheitliche Prinzip ist, welches in deren Halten sich auswirkt), aber war es das von Anfang an? Wenn ja, warum stehen dann in 5 2 die *ḥuqqīm umišpaṭīm* allein und warum werden überhaupt diese Teile neben dem Ganzen erwähnt? Liegt hier wirklich nur eine Ungenauigkeit und Nachlässigkeit des Sprachgebrauchs vor, oder hatte *miṣvaʰ* ursprünglich eine andere Bedeutung? — Cf. auch Erbt, Sicherstellung S. 27 ff.

weitere Gesetze gegeben, die dieser nun nach 40 Jahren dem Volke übergibt? Letzteres ist wohl die Meinung von 5 25 b [1] und — nach dem heutigen Zusammenhang — von 6 1 [2]. — Am deutlichsten aber tritt der Mangel an Einheitlichkeit, abgesehen von der schon besprochenen Differenz zwischen 5 4 und 5 23, in 5 23–26 zutage.[3] 5 24 ist der Ausdruck der Freude und des Stolzes des Volkes, daß es Jahves Stimme gehört hat.[4] In 5 25 ist eben dieses Hören der Grund der Todesfurcht und des Schreckens.[5] Nach Vers 24 erscheint diese Anschauung schlecht begründet. 5 26 endlich gehört, unter diesem Gesichtspunkte angesehen, zu 5 24, wird aber andererseits von eben diesem durch das *mittōk ha'eš* getrennt. Will man ihn also nicht, wozu das aus P stammende *kŏl-baśar* [6] führen könnte, und was durch die Art der Parallelität zu 4 33 wahrscheinlich gemacht wird,[7] einfach ganz streichen, so hat man die Wahl, ob man *kamonū* oder *m^e ddaber mittōk ha'eš* (bezw. nur *mittōk ha'eš*) für sekundär erklären will. Allein schon dieses eine Beispiel zeigt, daß es eine aussichtslose Sache ist, in unserem Abschnitt die ursprüngliche Form herstellen zu wollen. Beide Reihen sind so fest ineinandergefügt — wie wir sehen werden, zum Teil schon in der zugrunde liegenden Quelle —, daß es nicht gelingen wird, sie sachlich oder metrisch wieder

---

[1] Beachte *jos^epīm 'anahnū lišmoă' 'et-qōl jahve^h 'elohēnū 'ōd.*

[2] Wie weit dieser Eindruck von der Tatsache abhängig ist, daß im heutigen Text der Dekalog vorhersteht, läßt sich kaum entscheiden. — Auf die hier vorliegende Differenz hat schon Krätzschmar (S. 76) aufmerksam gemacht; wenn er sie glaubt dadurch lösen zu können, daß das Bb damals in Ex. 20 einzudringen begann, aber noch keine feste Stelle gefunden hatte, so halte ich diese Auffassung nicht für haltbar, wie ich unten zu begründen suchen werde.

[3] cf. Steuernagel, Rahmen S. 6.

[4] Eine ähnliche Stimmung trägt vor allem auch 4 33.

[5] Das *jos^epīm .... 'ōd* in diesem Verse ist wohl der älteste Ausgleichsversuch. Cf. Ex. 20 19 und dazu Jülicher, J.pr.Th. 1882 S. 313. Die Furcht des Volkes vor Jahves Stimme macht einen Mittler notwendig.

[6] cf. Dillmann, Com. z. St.

[7] In 4 33 finden wir denselben Vers fast wörtlich wieder. Dort paßt er sprachlich und sachlich so glatt in den Zusammenhang, daß wir eher annehmen müssen, er sei dort ursprünglich und an unserer Stelle sekundär, als umgekehrt. Unabhängig voneinander können die beiden Verse kaum sein.

auseinander zu legen. Auch sprachlich ist der Abschnitt — abgesehen vom Dekalog[1] — so einheitlich, daß nichts übrig bleibt, als die aufgezeigten Risse und Sprünge in die vordeuteronomistische Gestalt des Abschnittes zu verweisen. Nur folgendes läßt sich vermuten: da die Sechserreihe von einer *b^{e}rīt* am Horeb weiß, und sie auch eine Offenbarung an Moses als Mittler kennt (Vers 30[2]), andererseits aber das bloße Zurufen des Dekaloges doch noch kein *karat b^{e}rīt* ist, wird man vermuten dürfen, daß nach ihr Moses auf dem Berge den Dekalog, den das Volk nicht verstanden hatte, erfuhr und nun diesen dem Volke überbrachte. Man müßte dann annehmen, daß in 6 1, das schon durch das *'^{e}lohēnū* auf 5 2 zurückweist,[3] die Einleitung zu dieser Dekalogmitteilung gegeben ist, daß also in dieser Reihe der Dekalog erst hier stand, vorn dann wohl nur eine Notiz, daß das Volk die *qōl* gehört habe. Bei der Zusammenarbeitung mit der anderen Reihe, in der naturgemäß das Volk den Dekalog verstanden hat, muß er hier gestrichen sein, weil ihn sonst die vereinigte Erzählung zweimal gebracht hätte. Der Siebenerreihe würde dann der Gedanke einer weitergehenden Offenbarung an Moses, der hier auf den Berg gegangen war, die Tafeln zu holen,[4] eigen gewesen sein. Doch läßt sich dies alles nicht mit voller Sicherheit nachweisen. — Woher aber endlich der Gedanke stammt, daß das Volk das Gesetz nicht sogleich erfuhr, werden wir noch genauer sehen.

Es fragt sich also nur, welche Verse in 5 1—6 1 wir als sekundär in Pl^{c} eingefügt betrachten müssen. Über 5 5 ist schon gesprochen[5]; was das *le'mor* betrifft, so ist wohl auch dieses als zugesetzt anzusehen, da es weder hinter 5 4 noch auch hinter 5 2 paßt, welcher Vers mit 5 3 so eng zusammengehört, daß ein *le'mor* dazwischen keinen Raum hat.[6] Am besten sieht man in ihm den verzweifelten Versuch, an die durch Einfügung von 5 5

---

[1] s. S. 158.

[2] −××××|−×|−×|−×|−×|−××

[3] Daß es nicht gelingt, den Sechser heraus zu arbeiten, tut nichts zur Sache, da die ursprüngliche Lesart nicht mehr festzustellen ist.

[4] Über die Tafeln s. S. 118 f.. — Wir müssen hier etwas vorgreifen.

[5] s. S. 104 f.

[6] Gegen Klostermann a. a. O. S. 197 f.

unförmlich gewordene Einleitung das weitere Kapitel doch noch anzuschließen. Ebenso sind in 5 23 die Worte *kŏl-ra'šē šibṭēkem* als sekundär in dem eben dargelegten Sinne anzusehen.[1] In 5 31 endlich gibt die Zusammenstellung *kŏl-hammiṣva^h w^{e}haḥuqqīm w^{e}hammišpaṭīm* zu Bedenken Anlaß. An sich ließe sie sich ja leicht als Ergebnis der Zusammenarbeitung der beiden Reihen begreifen, wenn sicher feststände, daß die eine *miṣva^h*, die andere *ḥuqqīm umišpaṭīm* gebraucht hätte; nun aber läßt LXX bis auf die Hexapla[2] das *kŏl* weg, und Sam das ו vor *ḥuqqīm*, beide ändern also in der Richtung auf 6 1 und 7 11, wo, wie wir sahen, *miṣva^h* als genus proximum gefaßt ist. Kann auch diese Tendenz der LXX gegen ihre Lesart bedenklich machen, so fällt doch ihre Einstimmigkeit ins Gewicht, und bei dieser Sachlage wird man mit einem non liquet schließen müssen. — Anders steht es bei 5 22 und 32–33. Die erste dieser Stellen ist jetzt fast allgemein aufgegeben,[3] und das sicher mit Recht. Denn nach der gesamten alten Tradition erhält Moses die Tafeln erst nach 40 Tagen, während deren er bei Jahve auf dem Berge weilt. Hier aber eine Antizipation anzunehmen, liegt kein Grund vor, da, wie wir sehen werden, 9 9 ff. sich unmittelbar an unseren Abschnitt anschloß. Der Vers ist vielmehr eingefügt, als durch die Redaktionsarbeiten 9 9 von der Dekalogerzählung entfernt worden war, und man nun in dieser die Tafeln vermißte. — 5 32 f. stehen sicher an unglücklicher Stelle; sie zu streichen liegt ein inhaltlicher Grund nicht vor, da das Nebeneinander gegebener und noch zu gebender Gesetze dem Pl^c schon überliefert war. Klostermann[4] sucht sie deshalb zu retten, indem er sie vor 5 31 stellt. So entsteht nun zwar ein grammatisch richtiger Zusammenhang, aber als sachlich eigentümlich muß die Konstruktion doch empfunden werden, wenn Jahve so von sich in der dritten Person redet: sage ihnen: *š^{e}martem la'^{a}šot ka'^{a}šer ṣivva^h jahve^h '^{e}lohēkem.* Auch sieht man den Grund für eine solch feierliche Ermahnung nicht ein, da es sich doch nur darum handelt, daß Moses das Volk

[1] s. S. 107 Anm. 2.

[2] acdptx; Arab. I ※ — ⸗.

[3] So fast alle neueren Arbeiten bis auf Oettli, der ihn für eine ursprüngliche Antizipation von 9 10 hält (Com. z. St.)

[4] a. a. O. S. 200 ff.

für die Zeit seines Aufenthaltes bei Gott in die Zelte zurückschicken soll; für eine solche Situation paßt aber *l^e ma'an tihjūn w^e ṭōb lakem . . . . ba'areṣ* doch nicht ganz. Wir werden deshalb gut tun, diese beiden Verse zu streichen, zumal sich 6 1 glatt an 5 31 anschließt.[1] In 6 1 haben wir oben die letzten Spuren einer der ehemaligen Reihen erkannt. Wie er sich hier hat erhalten können, wird noch zu erklären sein. Gegen die Vermutung Steuernagels[2] und Puukos,[3] daß wir es lediglich mit einer Glosse zu tun haben, spricht der Umstand, daß für einen späteren Redaktor ein Grund zur Einfügung dieses Verses um so weniger vorlag, als weder in Pl^c Gesetze folgten, noch 6 4 ff. als *miṣva^h . . . . 'ašer ṣivva^h jahve^h 'e lohēkem* bezeichnet werden kann.

Im Folgenden begegnen zunächst nur wenige pluralische Sätze, die rasch besprochen sind. 6 14 steht in dem singularischen Abschnitt 6 4–15 durchaus sinngemäß,[4] während es zu der Horeberzählung keinerlei Beziehungen hat. Da der Vers aber dort durch seine pluralische Form auffällt, ist er, zumal er überflüssig ist,[5] als Erläuterung eines Glossators zu streichen.[6] Ähnlich steht es mit 6 16–17 a; auch diese Verse passen nicht als Fortsetzung des Horebberichtes; um ihrer singularischen Fortsetzung willen müssen wir jedoch im Zusammenhang der singularischen Reihe nochmals auf sie zurückkommen[7]; für Pl^c scheiden sie auf jeden Fall aus. Auch die wenigen pluralischen Verse in den Kapiteln 7 und 8 sind nur im Zusammenhang der singularischen Rede verständlich. Untereinander bilden sie in keiner Weise eine Einheit.[8]

Anders wird die Sache sofort in Kapitel 9. Hier setzt in 7 b wiederum ein größerer pluralischer Abschnitt ein, der den in 5 angesponnenen Faden fortsetzt. Zwar würden die Verse 7 b–8

---

[1] cf. vor allem Bertholet, Com. z. St.

[2] Rahmen S. 7 und Com. z. St.

[3] Dtn. S. 162 (und 150).

[4] „Die Mißachtung des wahren Gottes ist leicht der erste Schritt zu eigentlichem Götzendienst" Oettli, (Com. z. St.).

[5] cf. Staerk S. 65 und Bertholet, Com. z. St.

[6] So alle Neueren („Evidently an interpolation" Mitchell S. 88).

[7] s. S. 125.

[8] Es handelt sich um 7 4 b–5, 7–8 a, 25 a 8 1 b, 19 b–20.

den Zusammenhang des Pl^c unterbrechen, aber sie stellen offenbar nichts als eine redaktionelle Klammer dar, durch die Pl^c in die singularische Rede hineingearbeitet wurde. Diese wollte dem Volke seine Widersetzlichkeit gegen Jahve vor Augen stellen, um es zur Demut zu erziehen,[1] und als Beispiel dafür verwandte der Redaktor, der Sg^a und Pl^c zusammenarbeitete, die Horeberzählung, in deren eigener Darstellung von solcher Tendenz nichts zu spüren ist. Sie schildert dazu viel zu lebendig,[2] fast möchte man sagen dramatisch (vgl. Vers 16, 17, 21), die Gefühle, die den Moses beseelten, als er die Sünde des Volkes sah, während nach der Absicht der singularischen Erzählung auf der Stellung Israels zu Jahve und umgekehrt der Ton liegt. Gerade dadurch aber zeigt sich, daß 9 7b, 8 nicht zur alten Erzählung gehören. Auch 9 22–24 betonen die Tendenz des Sg^a, haben aber mit der Horeberzählung, die sie unterbrechen, nicht das Mindeste zu tun. Sie stellen die Randglosse[3] eines Lesers dar, der, wenn einmal von solchen Vergehungen die Rede war, in ehrlichem Zorn über des Volkes Bosheit auch diese Geschichte, die er aus Num. kannte, nicht missen wollte.

Es ist nun ganz natürlich, daß auch in diesem Abschnitt dieselben Schwierigkeiten wie in Kapitel 5 auftreten. Besonders gilt dies von der Hauptfrage, was nach unserem Abschnitte auf den Tafeln stand. Wie kompliziert hier der Sachverhalt ist, zeigt wohl am besten der Umstand, daß trotz Zugrundelegung derselben Textgestalt Steuernagel[4] und Puukko[5] doch zu dem entgegengesetzten Ergebnis kommen. Nach dem ersteren ist es das deuteronomische Gesetz, nach dem zweiten der Dekalog. Ich glaube, daß die zwei von uns in 5 vermuteten Reihen auch

---

[1] s. S. 138.

[2] cf. Marti (bei Kautzsch[3] S. 255). Diese Spannung scheint mir (neben dem Wechsel des Numerus) vor allem dazu zu zwingen, 9 1–7a von der Horeb-Erzählung zu trennen; diese ist ganz deutlich in eine ihr wesensfremde Beleuchtung gerückt (gegen Klostermann, Pentateuch N. F. S. 250 ff.).

[3] Vielleicht unmittelbar zu 9 7b? So Klostermann, Pentateuch N. F. S. 254.

[4] Com. S. 36.

[5] Puukko, Dtn. S. 163.

hier nachwirken. Nach der einen hatte Moses dem Volke den Dekalog, den es vor Furcht nicht verstanden hatte, verkündet und war auf Grund desselben ein Bund zustande gekommen. Der Bundesschluß selbst wird zwar nicht direkt erzählt, ist aber aus 5 2 sowie aus der Bezeichnung *luḥōt habbᵉrīt* (9 11) und aus 9 9 [1] zu erschließen. Da aber der Dekalog die Grundlage dieser *bᵉrīt* war, kann auch in der darüber bestehenden Bundesurkunde nichts anderes gestanden haben. — Nicht ganz so sicher liegen die Dinge bei der zweiten Reihe; hier erhält Moses, da das Volk den Dekalog ja schon verstanden hat, eine weitergehende Offenbarung. Es ist zum mindesten möglich, daß nach dieser Tradition eben jenes vom Dekalog zu unterscheidende Gesetz auf den Tafeln eingegraben war. Da die glatte Entwicklung durch die Sünde des Volkes unterbrochen wurde, erklärt es sich, daß Moses 40 Jahre lang die Gesetze in der Wüste mit sich herumtrug — der Gedanke einer Ersetzung der Tafeln durch neue ist, wie wir sehen werden, hier sekundär. So bietet unsere oben bei 5 ausgesprochene Vermutung auch hier eine Erklärung der Schwierigkeiten, aber im Interesse der Sicherheit des Resultates im ganzen sei nochmals betont, daß es sich vorläufig eben nur um eine Vermutung handelt.

Es muß nun festgestellt werden, welche Verse in unserem Abschnitt außer 7b–8 und 22–24 als erst nachträglich in Plᶜ eingeflochten zu gelten haben. Es finden sich zunächst einige handgreifliche Dubletten, so 9 10 neben 9 11; 9 12 neben 9 13; 9 18–20 neben 9 25–29. Bei 9 10 f. ist es nicht schwer zu sagen, welcher von den beiden parallelen Versen als sekundär zu streichen ist, da 9 9 besser an 9 11 anschließt als 9 10, und vor allem, da der Ausdruck *jōm haqqahal* (10) verdächtig ist; er findet sich nämlich im ganzen A. T. nur noch zweimal, und zwar beide Male an sicher

---

[1]) Erbt (Sicherstellung S. 68) streicht nun freilich 9 9 ganz und in 9 11, 15 *luḥōt habbᵉrīt*, so daß diese Beziehung wegfiele. Allein da nur 9 28 ohne Textänderung als Sechser lesbar ist, so ist es doch etwas zuviel Vertrauen auf die Methode, nun alle anderen Verse diesem gleichzumachen. Es ist sehr wohl möglich, daß eine metrische Grundform dieser Stücke einst bestanden hat, daß diese aber mehr der Quelle, aus der Plᶜ geschöpft hat, zuzuschreiben ist, als diesem selbst.

sekundären Stellen im Dtn. (10 4, 18 16), wie überhaupt *qahal* als term. techn. für die Horebversammlung sonst nicht belegbar ist. Auch ist weit eher einzusehen, warum ein Späterer das *ketubīm bᵉ'eṣba'* *'ᵉlohīm* (das einzige alleinstehende *'ᵉlohīm* in dem ganzen Abschnitt!) nicht missen wollte, als warum man nochmals die *'arba'īm jōm wᵉ'arba'īm lajlaʰ* hervorheben wollte. Schwieriger ist die Entscheidung über die beiden anderen Stellen, die wir aus inneren Gründen, die gleich werden deutlich werden, zusammennehmen. Bei der ersten von beiden fragt es sich, ob Plᶜ für dieselbe verantwortlich zu machen ist oder ob er dieselbe schon aus seiner Quelle übernommen hat.[1] Wir müssen hier, ohne auf die Frage der Quellen des Plᶜ des näheren einzugehen,[2] das Verhältnis unserer Stelle zu Ex. 32,[3] das offenkundig irgendwie zugrunde liegt, besprechen und zu diesem Zwecke dies Kapitel zu analysieren versuchen.

In Ex. 32 gehen offenbar zwei Reihen durcheinander, eine, die von dem goldenen Kalbe (noch?) nichts weiß,[4] und eine andere, die eben dieses behandelt (Ex. 32 1a 5f, 15–19*, 25–29 und Ex. 32 1b, 2–4, 19* (*et-ha'egel*) 20–24). Was aber wird aus Ex. 32 7–14? Procksch[5] hält diese Verse für deuteronomistisch. Das trifft sicher zu für den Vers 11b, der neben 12 entbehrlich ist und eine Zusammenstellung deuteronomistischer Phrasen darstellt, vor allem, wenn LXX Sam den echten Text bieten sollten. Nun ist aber 7 von 11b scharf zu scheiden; einmal ist der Sprachgebrauch verschieden (7 *he'elaʰ* statt 11b *hōzī'*), vor allem aber enthält er eine ganz undeuteronomische Vorstellung. Nur von Jahve,[6] nie

---

[1] So früher Steuernagel, Rahmen S. 8.

[2] Darüber s. S. 148 ff.

[3] Literatur: vor allem Kuenen, Einl. I. S. 234 Anm. 21; Procksch, Geschichtsbetrachtung S. 132 Anm. 4, und E-Quelle S. 90 ff.; Greßmann, Mose S. 199 ff.; ferner die Comm. z. St.

[4] Darin hat Smend (Erz. S. 170) recht, daß sich nicht zwei Berichte über das Kalb nachweisen lassen; einheitlich ist der Abschnitt aber deshalb noch nicht.

[5] Procksch beruft sich m. E. zu Unrecht auf Kuenen, denn dieser weist zwar die Verse ins 7. Jahrhundert, aber deshalb sind sie doch noch nicht deuteronomistisch.

[6] cf. 1 27 4 20, 37, 5 6, 15 6 12, 21, 23 7 8, 19 8 14 9 12, 26, 28, 29 13 6, 11 16 1 26 8 29 24.

aber — außer in der zu Ex. 32 7 parallelen und zur Verhandlung stehenden Stelle 9 12 — von Moses wird im Dtn. gesagt, daß er Israel aus Ägypten geführt habe, während bei E zu *he'elah* das Subjekt 5mal Jahve (Gen. 46 4, 50 24, Ex. 3 17, 32 7, 33 15) und 4mal Moses (Ex. 17 3, 32 1, 23, 33 1) ist, beide Reihen also ziemlich gleich vertreten sind. Sind somit 32 7, 8 als nichtdeuteronomistisch[1] erwiesen, so werden sie mit 32 1 b usw. zusammen zur Erzählung vom Kalbe gehören. Das ist auch deshalb möglich, da, wie wir sahen, sowohl 15–19* als auch 25 ff., die unsere Verse vor sich ausschließen würden,[2] zur anderen Schicht gehören. Nun stört aber in 7–14 außer 11 b auch der Vers 9 sehr stark. Während im übrigen zwischen Ex. und Dtn. nur Berührungen statthaben, liegt hier eine offenbare Entlehnung vor, und zwar, da LXX den Vers im Ex.-Text nicht liest, sicher auf seiten des letzteren. Damit ist aber erwiesen, daß die im Dtn. herrschende Konfusion nicht auf Rechnung seiner Quelle zu setzen ist, diese vielmehr ursprünglich einen glatten Text gehabt hat. — Zugleich aber ist wahrscheinlich gemacht, daß Dtn. 9 12 von Ex. 32 abhängig und im Dtn. sekundär ist. Denn es ist wahrscheinlicher, daß eine dem Dtn. sonst fremde Vorstellung hier unter Angleichung an den in diesem üblichen Sprachgebrauch[3] reproduziert ist, als daß sie hier ihre Heimat hätte. Wir haben es hier also mit einer höchst eigentümlichen Quellenverschränkung zu tun.[4] Somit wäre Dtn. 9 12 zu streichen und 9 13 f. dem Pl^{c} zuzuweisen.[5]

---

[1] So auch Greßmann, Mose S. 199 Anm. 4.

[2] cf. vor allem Holzinger, Com. z. St.

[3] *hozī* statt *he'elah*.

[4] Diese Tatsache liefert zugleich nachträglich ein neues Argument gegen Erbt, der aus 12 die Worte *wajjomer jahveh* — *mizzeh* und aus 13 *ra'ītī* — *'am-qešeh-'orep hū'* für ursprünglich erklärt. Wie aus dieser Formel der eben geschilderte Tatbestand hätte entstehen können, ist dunkel. — Cf. auch Steuernagel, Com. z. St., der auf ähnliche Erscheinungen aufmerksam macht.

[5] Demgegenüber ist das, was Puukko, Dtn. S. 164, gegen 13 f. vorbringt, nicht durchschlagend; er will diese Verse dem Pl^{c} absprechen, weil sie im Wortschatz an Sg^{a} erinnern. Nun ist richtig, daß *qešeh 'orep* nur noch einmal im Dtn. vorkommt, und zwar — wir müssen hier ein Ergebnis der späteren Analyse vorausnehmen — in Sg^{a} (9 6). Allein auf eine solche Wendung ist aber eine Abhängig-

Aber nun beginnt erst die Hauptschwierigkeit; wie verhält es sich mit der Fürbitte des Moses für das Volk? In Ex. ist sie unmittelbar mit der Drohung Jahves, er werde das Volk vernichten, verbunden, im Dtn. ist sie gespalten (9 18ff. und 9 25ff.). Nun bildet offenbar die Erzählung von dieser Bitte und ihrer Erhörung zu der anderen von der Bestrafung des Volkes durch Moses die Parallele, stand also auch wohl an der analogen Stelle, d. h. da, wo heute noch Dtn. den Hauptteil seines Berichtes über dieselbe bringt (9 25ff.), nach der Zerstörung des Kalbes. Dort[1] aber hatte sie in Ex. bei der Zusammenarbeitung der Reihen keinen Platz und wurde deshalb vorgenommen. Eine Wirkung davon[2] bekommen wir in Dtn. 9 18ff. zu spüren; hier wird an gänzlich unpassender Stelle, aber fast analog der in Ex., die Bitte des Moses schon einmal berichtet.[3] Nach alledem er-

---

keit nicht zu gründen, zumal da auch E (Ex. 33 3 (?) 5) dieselbe gekannt zu haben scheint, vor allem aber ist durch das hapax legomenon *qᵉšī* 9 27 die Bekanntschaft des Plᶜ mit dieser Redensart wahrscheinlich gemacht (von *'ŏrpᵉkem lo' taqšū 'od* 10 16 soll bis zum anderweitigen Erweis der Zusammengehörigkeit abgesehen werden, doch s. S. 143). Ähnlich steht es mit dem zweiten Argument. Zwischen 9 14 und 7 1 24 sollen sprachliche Berührungen stattfinden. Aber das Gegenteil ist der Fall: cf. 7 1 *našal* [*gōjīm*]; 9 14 *šamad*: 7 24 *'abad* [*et-šᵉmam*]: 9 14 *maḥah*; für die einzige Gleichheit, die Platz greift: *šamad* 7 24, 9 14 findet sich in Plᶜ eine Parallele, die beweist, daß Plᶜ dieser Ausdruck durchaus nicht fremd war: 9 25.

[1] Also hinter Ex. 32 20. Die zweite Bitte des Moses in Ex. kommt für unsere Frage nicht in Betracht, da sie offenbar von 32 10 abhängig ist und auch sonst sich als spät verrät (cf. Baentsch, Com. zu Ex. 32 30ff.). An eine Quellenverschränkung auch hier zu denken, liegt kein Grund vor.

[2] Diese Erklärung scheint mir besser als die jüngste Steuernagels, der in 9 10, 12, 18–20 Trümmer des Beginns von Plᵃ sehen will (Einl. S. 174). Seine Hypothese scheint mir den eben aufgezeigten eigentümlichen Quellenbeziehungen nicht gerecht zu werden. Gleichzeitig hoffe ich, den oben (s. S. 59 f.) noch unmöglichen Beweis erbracht zu haben, daß 9 25ff. von 9 9, 11 nicht zu trennen sind, daß also auch Klostermanns Scheidungsversuch (Pentateuch N. F. S. 255ff.) nicht zu halten ist.

[3] Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß bei der Ausgestaltung — nicht bei der Schaffung, wie Driver (Com. z. St.; cf. auch Puukko, Dtn. S. 165) will — dieser Verse selbständige biblisch-

gibt sich: Dtn. bot ursprünglich 9 13, 14 . . . 25–29, die Erzählung vom Kalb in Ex. 32 7, 8, 10, 11 a, 12–14, letztere Verse aber hinter 32 20, von wo sie bei der Zusammenarbeitung der beiden Reihen weggenommen und an die heutige Stelle gerückt wurden. Die Konfusion in Ex. 32 7 : 9 wie die in Dtn. 9 12 : 13 ist durch wechselseitige Eintragung der Überschriften entstanden. — Dadurch ist aber zugleich ein äußerst wichtiges Ergebnis erzielt: Pl^c muß die Erzählung vom Kalbe noch vor ihrer Verarbeitung in Ex. 32 oder mindestens noch selbständig neben dieser gekannt haben.[1] Wir müssen diese Frage bei der Untersuchung der Quellen des Pl^c nochmals erörtern,[2] für jetzt genügt es festzustellen, daß in Kapitel 9 folgende Verse dem Pl^c zuzuschreiben sind: 9, 11, 13–17, 21, 25–29. Im Resultate treffe ich also hier mit Steuernagel zusammen, so sehr ich auch in der Begründung, die mir bei ihm kaum zureichend erscheint, von ihm abweiche. Die Folgen davon werden später deutlich werden.

Unmittelbar an diese Verse schließt sich der Bericht von der Erneuerung der Tafeln, die Moses zerbrochen hatte (10 1–5). Diese Erzählung wird fast allgemein für die unmittelbare Fortsetzung von 9 29 gehalten, wiewohl schon Klostermann schwere Bedenken gegen ihre Ursprünglichkeit geäußert hat, indem er auf die Einführungsformel, durch die die Verse „als Nachtrag charakterisiert“[3] werden, und auf die allzu enge sprachliche Beziehung

---

theologische Reflexion tätig gewesen ist. Eine uns verlorene Quelle — etwa ein nicht mehr erhaltenes Stück J (so Bertholet, Com. z. St. und Puukko a. a. O.) — anzunehmen, liegt jedoch kein Grund vor, da die Verse nichts enthalten, was nicht aus Ex. 32 erschlossen werden konnte. Speziell das Gebet für Aaron, auf das Puukko verweist, stellt sich schon durch die Form seiner Anknüpfung als sekundäre Reflexion dar. Darin aber hat Puukko sicher recht, daß die Textverhältnisse in Dtn. 9 aus dem heutigen Wortlaut von Ex. 32 kaum zu erklären sind; wie sie entstanden sind, hoffe ich gezeigt zu haben.

[1] Daß Dtn. 9 nicht auf das heutige Ex. 32 zurückgehen kann, fühlte wohl als erster Vatke (Einl. S. 375) ebenso wie für das Verhältnis von Ex. 19 ff. zu Dtn. 5.

[2] s. S. 155.

[3] Pentateuch N. F. S. 261. — Daß den Versen dadurch nicht die historische Glaubwürdigkeit genommen wird, auf die Puukko, Dtn. S. 42 Anm. 1, besonderen Wert legt, sei nur nebenhin bemerkt.

zu Ex. 34 hinwies. In beiden Fällen hat er das Richtige getroffen; *ba'et hahi*^{w} findet sich im Dtn. — außer bei Pl^{a} — nur fünfmal, und da jedesmal in einem späteren Einschube[1], der dadurch an das Vorhergehende angeschlossen wurde. Auch muß die nahezu wörtliche Entlehnung[2] des Verses 10 1 aus Ex. 34 — da von der Lade im Dtn. noch nicht gesprochen war, machte sich natürlich eine gewisse Änderung nötig — stutzig machen, vor allem da ein Unterschied im Sprachgebrauch zwischen 9 9 und 10 1-5 festzustellen ist. Die Tafeln heißen nämlich in 9 9 *luḥōt ha'^{a}banīm*, in 10 1 aber *luḥōt '^{a}banīm*.[3] Damit sind aber diese Verse als sekundär erwiesen.

Den nächsten pluralischen Abschnitt finden wir in 10 16–19; die Situation ist mit einem Schlage verändert, die Horeberzählung verlassen und die Paränese hat begonnen, ohne daß jene mit 9 29 einen befriedigenden Abschluß gefunden hätte; man vermißt auf jeden Fall eine Antwort Jahves auf die Bitte des Moses. Diese finden wir in dem neutralen 10 11[4]; Jahve vernichtet nicht das Volk, aber er schickt es fort von dem heiligen Berge. Damit erst ist die Horeberzählung zu Ende.

Sie sind eben nur nicht nach ihrem Vorkommen im Dtn., sondern in der Quelle, aus der sie hinzugefügt sind, zu beurteilen.

[1] Außer hier 4 14, 5 5, 9 20 und 10 8. Cf. Steuernagel, Com. S. XXXVI Nr. 44 c und Bertholet, Com. z. 9 20.

[2] Dtn. 10 1 בָּעֵת הַהִוא אָמַר יְהוָה אֵלַי פְּסָל לְךָ שְׁנֵי לוּחוֹת אֲבָנִים כָּרִאשֹׁנִים . . . וְאֶכְתֹּב עַל הַלֻּחֹת אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל הַלֻּחֹת הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ

Ex. 34 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה פְּסָל־לְךָ שְׁנֵי־לֻחֹת אֲבָנִים כָּרִאשֹׁנִים וְכָתַבְתִּי עַל הַלֻּחֹת אֶת־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל הַלֻּחֹת הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ. Man beachte auch, daß LXX die einzige größere Abweichung, die — abgesehen von der Lade — zwischen beiden besteht, durch Einfügung von *καὶ ἀνάβηθι πρὸς μὲ εἰς τὸ ὄρος* auszugleichen sucht, ein Beweis, wie stark man früh die Gleichheit der beiden Stellen empfand.

[3] Wir müssen auf diesen Sprachgebrauch nochmals zurückkommen; s. S. 156 Anm. 1.

[4] Daß 10 11 heute in enger Verbindung mit dem singularischen 10 10 steht, darf uns darin nicht irre machen, da 10 10 — cf. Puukko, Dtn. S. 165 — von Ex. 32 30 abhängig, also sehr spät erst hier eingedrungen ist. Auch 11 b ist kaum ursprünglich; es erinnert an Sg^{a} (der Eid!).

Es erhebt sich nun die Frage, wie von dieser Erzählung zu der Verkündigung der Gesetze übergeleitet worden ist; der starke deuteronomistische Einschlag in der Sprache läßt es als ausgeschlossen erscheinen, daß sie hier zu einem anderen Zwecke als dem der Vorbereitung auf die Moabgesetze berichtet worden wäre. Wir haben ferner gesehen,[1] daß Pl^{a} diese Überleitung nicht sein kann. Wir werden somit von selbst auf 10 16 usw. hingewiesen. Auch inhaltlich bildet dieses Stück die glatte Fortsetzung der bisherigen Rede: Jahve hat mit uns einen Bund geschlossen, den habt ihr gebrochen; durch eure Hartnäckigkeit ist die Offenbarung damals nicht zum Abschluß gekommen: *maltem et ʿŏrlat lebabekem weʿŏrpekem lo' taqšū ʿōd*; ob aber tatsächlich hier die Fortsetzung von Pl^{c} vorliegt, oder ob zwingende Gründe dem entgegenstehen, wird sich erst dann mit Sicherheit sagen lassen, wenn die ursprüngliche Gestalt von 10 16 ff. herausgearbeitet ist. Das aber wird sich wiederum erst dann tun lassen, wenn über die singularischen Bestandteile in 5—10 Klarheit geschaffen ist. Wir wenden uns deshalb jetzt diesen zu.

2. Über den Dekalog ist im Vorübergehen schon gesprochen worden; er ist so fest in das Gefüge von Pl^{c} eingearbeitet, daß er auch als Teil dieses zu behandeln ist. Somit haben wir den ersten selbständigen singularischen Abschnitt in 6 2–13 vor uns. Mit 6 2 oder 6 3 kann nun Sg^{a} auf keinen Fall begonnen haben, sie stellen sich vielmehr dar als Ausmalungen von 6 1,[2] während

---

[1] s. S. 59 ff.

[2] Ganz anderer Ansicht ist nun freilich Klostermann (Pentateuch N. F. S. 209 ff.). Wir haben schon im bisherigen des öfteren mit seinen Aufstellungen zu tun gehabt, jedoch nur an Punkten, die für oder gegen seine Grundanschauung nichts Endgültiges zu beweisen vermochten. An unserer Stelle muß sich das Urteil über sie entscheiden, soweit die Kapitel 5—8 in Frage kommen. Wir müssen deshalb hier genauer auf dieselben eingehen, zumal auch die eingehende Auseinandersetzung Puukkos mit ihm sich mehr mit dem literarischen Charakter der Reden, wie Kl. ihn darstellt, befaßt, als mit der Komposition, die dieser nachzuweisen sich bemüht. Wenn ich diese Erörterung in einer Anmerkung vornehme, so geschieht dies nur aus Gründen der Ökonomie der Arbeit, um den Text nicht bei einem einzelnen Verse mit einer zum guten Teil grundsätzlichen

die eigentliche singularische Rede erst mit 6₄ beginnt. Für

Auseinandersetzung zu belasten; sie ist hier schon nötig, weil das ganze Folgende von ihr abhängt.

Kl. sieht nun in 6₁₋₃ die Überschrift zu einem alten Jahvegesetz, das dieser dem Volke in der Wüste gegeben hat, und das hinter 6₃ zitiert werden sollte. Die Existenz dieses Buches wollen wir zunächst unerörtert lassen und nur die Änderungen betrachten, die Kl. an dem Texte selbst vornimmt. — Zunächst setzt er in 6₁b hinter *la'aśōt* mit LXX *ken* ein; dadurch wird der Vers an 4₅ angeglichen. Ob nicht eben deshalb anzunehmen ist, daß der Übersetzer von dorther *ποιεῖν οὕτως* noch im Ohre hatte, lassen wir bei der Nebensächlichkeit der Frage unerörtert. Eine ernste Schwierigkeit bereitet nun der Wechsel des Numerus; „der Übergang vom Plural zum Singular . . . wäre . . . rhetorisch und psychologisch unverständlich, wenn das ‚du' nicht so bestimmt wäre, daß es mit dem ‚ihr' des Verses 1 sich deckt" (a. a. O. S. 210). Diese Bestimmung nun vermutet Kl. in den Worten כָּל־הַחֻקִּים וְאֶת־כָּל־הַמִּשְׁפָּטִים *huqqotaʲʷ mišpotaʲʷ 'ašer 'anoki mᵉṣawweka [LXX hajjōm]*. Diese Worte seien im heutigen Text schwer verständlich. An ihrer Stelle soll, da in der alten Schrift ע und ר leicht verwechselt werden konnten, dagestanden כָּל־שֹׁמֵעַ אֶת־כָּל . . . Hierzu ist zu sagen, daß gewiß die theoretische Möglichkeit nicht bestritten werden kann, daß der Text einmal so gelautet hat, daß er selbst aber auch nicht im mindesten Anhaltspunkte dafür bietet. An den Stellen, wo sonst noch ר und ע verwechselt sein sollen — sie sind jeweils nachgeprüft; siehe zu 11₂₂, 19₉, 28₉, 31₁₂ — besteht doch eben das Zeugnis der LXX, hier aber nur der Wunsch Kls. den Singular zu erklären; denn nimmt man den Text wie er dasteht, d. h. betrachtet man Vers 2 als einen unter dem Einfluß des Folgenden entstandenen Nachtrag zu Vers 1, so sind die angefochtenen Worte durchaus nicht „störend und unverständlich", sondern Kl. muß selbst darauf hinweisen, daß sie in 5₂₉ eine gute Parallele haben; auch daß langes Leben als Zweck der Verkündigung der Gebote hingestellt ist, bietet keine Schwierigkeit, sondern entspricht durchaus der sonstigen Vorstellung, daß das Gesetz ein Gnadengeschenk Gottes an das Volk ist, gegeben zu dem Zwecke, damit Israel sich durch seine Erfüllung den Besitz des Landes für immer sichern könnte und damit der Einzelne imstande sei, das größte Glück, das der alte Israelit kannte, eben ein langes Leben, sich zu verdienen. — Freilich soll die Lesung *kōl-šome'a'* durch das folgende *šama'ta jiśra'el wᵉšamarta*, das nach vorhergehendem *šama'* verständlich, nach *šamar* aber unverständlich wäre, bestätigt werden. Ich halte das nicht für durchschlagend, da in Vers 2 keine direkte Aufforderung an das Volk gerichtet ist; ist doch der

unsere Auffassung steht uns auch ein unverdächtiges äußeres

---

ganze Vers von *l^{e}lammed* abhängig, das *liš^{e}mor* sogar noch von *tīra'*. Nachdem Gottes Absicht, das Volk die Gebote lehren zu lassen, dargelegt ist, folgt nun die direkte Mahnung: „hört und befolgt sie". Hier ist bis auf den Numeruswechsel alles so glatt, daß zu einer Textänderung aus dem *šama'ta . . . w^{e} šamarta* kein Grund herzuleiten ist. Damit erledigt sich zugleich die Streichung von 2b; daß inhaltlich gegen diese Worte keine Bedenken bestehen, haben wir gesehen. Auch das *jiśra'el* 6$_3$ wegzulassen, ist nicht erforderlich, wenn, wie wir glauben, 6$_3$ unter dem Einfluß von 6$_4$ geschrieben ist. Bei dieser Sachlage ist auch der weiteren Änderung, die Kl. mit dem Texte vornimmt, ein Teil ihrer Begründung entzogen. Kl. sieht nämlich in dem für sekundär gehaltenen *l^{e}ma'an* 2b den Beweis, daß in 3a statt *'^{a}šer* gleichfalls *l^{e}ma'an* zu lesen sei; die Änderung sei erfolgt, um zu *la'^{a}śōt* scheinbar ein Objekt zu schaffen. Im Dtn. sei nämlich der finale Gebrauch von *'^{a}šer* nicht nachweisbar. Hierzu ist zu bemerken, daß finales *'^{a}šer* überhaupt selten ist (cf. König, Lehrgebäude II 2 § 396 a), so daß selbst wenn Dtn. ihn sonst nicht aufwiese, aus diesem Schweigen nicht allzuviel zu schließen wäre. Nun aber ist der Versuch Kl.s, die Stellen, wo es im Dtn. so gebraucht ist, zu beseitigen, nicht gelungen. In 4$_{10}$ hat, wie auch seine Übersetzung zeigt (a. a. O. S. 212), *'^{a}šer* zum mindesten eine finale Nebenbedeutung. In 4$_{40}$ aber ist es überhaupt nicht zu beseitigen. Gerade weil *lema'an* im 2. Versgliede darauf folgt, vermag ich nicht einzusehen, warum, wenn das erste in *hajjōm* untergegangen war, es durch das fernliegende *'^{a}šer* ersetzt worden sein sollte (cf. auch Driver, Com. zu 4$_{40}$ Anm.). Nun gehören freilich diese beiden Stellen einer anderen Schicht des Dtn. an, würden also, wenn 6$_3$ einer bestimmten angehörten, nichts beweisen. Ist aber 6$_2$f. ein Zusatz, so gewinnt die Bezeugung der Redensart *'^{a}šer jīṭab l^{e}ka* doppelt an Gewicht.

Bedeuten also bisher Kl.s Aufstellungen nur den gescheiterten Versuch, den Singular in 6$_{2, 3}$ anders als durch die Annahme eines Einschubs zu erklären, und haben sie im Texte selbst keinen Stützpunkt, so steht es wesentlich anders, wenn er in 6$_3$ vor *l^{e}ka* mit LXX *latet* einschieben will. Hier hat man die Wahl, entweder den Schluß des Verses von *l^{e}ka* an zu streichen, oder mit Hilfe von LXX einen glatten Zusammenhang herzustellen; daß aber *latet* vor *l^{e}ka* ausgefallen ist, ist als Schreibflüchtigkeit leicht erklärlich. Ich halte deshalb auch Kl.s Vorschlag für besser als die beiden exempl. gr. in B.H.K. gemachten.

Jeden festen Boden unter den Füßen aber verliert Kl. in 6$_4$. Der M.T. und mit ihm übereinstimmend LXX Sam bieten שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד. Kl. aber macht daraus שָׁמַעְתָּ יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֵל קַנָּא

Zeugnis zur Verfügung. LXX bietet nämlich in 64 vor dem *šᵉma'* die Worte: *καὶ ταῦτα τὰ δικαιώματα καὶ τὰ κρίματα ὅσα*

יְהוָה אֶל חִנּוֹן. Daß diese Änderung durchaus subjektiv und willkürlich ist, hat vor allem Puukko (Dtn. S. 204 Anm. 1) betont; ich will deshalb nur auf zwei Bedenken aufmerksam machen: Einmal ist in den Fällen, wo solche Abkürzungen, wie Kl. sie hier vermutet, nachgewiesen sind, stets die LXX ein Zeuge dafür; das bedeutet aber nichts anderes, als daß diese Abkürzungen erst in einer Zeit mißverstanden wurden, die diesseits LXX liegt. Da nun für unseren Vers Sach. 14 ein weiteres Zeugnis ablegt, so müßte diese Textverderbnis also im 3. Jahrhundert (zu Sach. 14 cf. Cornill, Einl. S. 215 ff.) schon in allen Handschriften durchgedrungen gewesen sein und den wahren Sinn des Textes verschüttet haben. Ist so etwas aber nicht erst möglich in einer Zeit, der ein Text mit allen seinen Schrullen für heilig galt? Sodann aber ist zu sagen, daß an den sonstigen Stellen die „Abkürzungen" nicht durch die Schreibung charakterisiert sind, d. h. also, daß es sich gar nicht um Abkürzungen, sondern um Schreibfehler handelt, die durch die Natur der Stellen auch sehr erklärlich sind.

Aber diese Vermutung Kl.s ist auch überflüssig. Die auch von ihm für die wahrscheinlichste gehaltene Bedeutung „Jahve unser Gott ist ein Jahve" (zur Frage cf. vor allem Perles in O.L.Z. 1908 Sp. 537 f.) lehnt er nur deshalb ab, weil diese Versicherung der Identität Jahves „gegenüber der Vielheit . . . der Kreise seiner Verehrer" nicht hierher passe. Ich glaube das Gegenteil behaupten zu müssen. Das war ja gerade die Gefahr, mit der zu ringen das Dtn. sich anschickte, die Zersplitterung des einen Jahve in viele Lokalgötter, die dann naturgemäß auf die Stufe der kananäischen herabsinken (cf. Guthe, G.V.I.[3] S. 238) und somit den Monotheismus selbst gefährden (Wellhausen, Israel u. jüd. Geschichte[3] S. 133) mußten; ein Kultusort dem einen Jahve, ich wüßte nicht, was besser zusammen passen sollte; und diesem einen ungeteilten Gotte dann auch der ganze Mensch (65); hier schließt sich m. E. die theoretische Erkenntnis mit der kultischen und ethischen Forderung in der besten Weise zusammen.

Damit ist nun zugleich einer der beiden Hauptsätze Kl.s, nämlich der von der Gesetzesverlesung zwischen 63 und 64, der sich auf das *šama'ta* stützte, weggefallen. Wie es aber mit der Existenz des vorausgesetzten Buches steht, werden wir nachher sehen. Für jetzt glaube ich gezeigt zu haben, daß Kls. Textänderungen zumeist ungenügend begründet sind und daß die Schwierigkeiten, die er im Texte empfindet, in dem Augenblick verschwinden, wo wir 62f. für einen unter dem Einfluß von 64ff. stehenden Nachtrag zu 51—61 halten.

ἐνετείλατο κύριος τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ἐν τῇ ἐρήμῳ[1] *ἐξελθόντων αὐτῶν ἐκ γῆς Αἰγύπτου.* Daß das gewaltige *šᵉma'* zugleich ein durchaus zum Beginn einer Gesetzesverkündigung geeigneter Vers ist, läßt sich nicht wohl bestreiten.

---

[1] Puukko (Dtn. S. 203) streicht hier die Worte *ἐν τῇ ἐρήμῳ* m. E. zu Unrecht. Die Sache steht nicht so, daß außer A nur B sie böte, und auch dieser nur am Rande, sondern alle Handschriften der LXX sowie die alten Übersetzungen bieten sie im Texte dar, nur in B und F stehen sie am Rande; der textkritische Befund ist also dem von Puukko auf Grund von Swete vermuteten genau entgegengesetzt. Auf diese Worte gründet nun Kl. die Vermutung, daß es außer dem Dekalog und dem Dtn. noch ein altes Wüstengesetz, wie letzteres *ḥuqqīm umišpaṭīm* genannt, gegeben habe. Vom Dtn. sei es auch um deswillen zu unterscheiden, weil in diesem der Gesetzgeber ein menschliches Ich sei (a. a. O. S. 185 ff.), während das Wüstengesetz von Jahve selbst stamme. Aber diese Unterscheidung ist nur scheinbar berechtigt, insofern das Dtn. doch durchgängig für seine Bestimmungen göttliche Autorität kraft göttlichen Ursprungs in Anspruch nimmt, wenn es auch durch das Medium des menschlichen Gesetzeslehrers hindurchgegangen ist. Ich halte es, um das vorweg zu nehmen, für durchaus richtig, im Dtn. eine Art Umschreibung und Einschärfung alter Gesetze zu sehen, wie Kl. das will. Aber die Gesetze selbst und ihre Sammlung, wie sie hinter 12—26 steht, bleibt deshalb doch bei dem Anspruch, göttliches Gesetz zu sein. Was soll denn der Inhalt des Wüstengesetzes gewesen sein? Doch die Offenbarung, die Gott dem Moses allein hat zuteil werden lassen; dasselbe will aber material das Dtn. sein. Es bliebe somit nur die Möglichkeit anzunehmen, daß in 6 2–3 + 4 a LXX eine Einleitung zu einer Sonderausgabe des Dtn., soweit es legislatorischen Inhaltes ist, also zu 12—26 erhalten ist. Und das wird m. E. auch das richtigste sein, wenn man annehmen will, daß sie in sehr verstümmeltem Zustand, wie die Einschiebung an der heutigen Stelle es mit sich brachte, erhalten ist; weitaus einfacher aber ist es, 6 2–3 für einen Zusatz zu erklären.

Endlich sei nur noch das eine betont, daß auch der Ausdruck *ἐν τῇ ἐρήμῳ* ebensowenig wie der vermeintliche Unterschied in der Person des Gesetzgebers daran hindern kann, die Verse auf das Dtn. zu beziehen. Es wäre verfehlt, die Worte so zu pressen, daß die letzten Tage vor dem Jordanübergang ausgeschlossen wären, da es sich ja bei diesem Gesetz nur um Bekanntgabe eines schon vorher dem Mose geoffenbarten handelt (allerdings cf. Hos. 9 10!). Nach alledem halte ich mich trotz der Gründe Kl.s für berechtigt, 6 2–4 a LXX aus der singularischen Rede zu entfernen.

Der mit 6 4 beginnende Abschnitt erstreckt sich mit Ausnahme geringer pluralischer Splitter, die nirgends für seinen Zusammenhang unentbehrlich sind und unter sich kein einigendes Band besitzen, bis 9 7 a. Pluralisch sind die Verse 6 14, über den das Nötige schon gesagt ist,[1] ferner 6 16–17 a, von denen Vers 16 ebenso zu beurteilen ist wie 9 22–24.[2] Bei 6 17 a ist ferner zu beachten,[3] daß erst in P *'edᵉwot* als Bezeichnung des Dekalogs — also eines göttlichen Gebotes — auftritt,[4] während es in Sgᵃ die Reden des Moses zur Einschärfung des deuteronomischen Gesetzes bedeutet.[5] Mit diesem Halbvers hängen aber 6 17 b (von *'ᵃšer ziwwak* an) bis 6 19 so eng zusammen, daß sie mit ihm zugleich gestrichen werden müssen.[6] Ferner gehören hierher 7 4 b — 5; auch diese Verse lassen sich ohne jeden Schaden für den Zusammenhang entfernen und stellen eine Abschwächung der in 7 2 gegebenen harten Vorschrift dar.[7] Am besten gleich hier wird auch 4 a besprochen. Will man diesen Halbvers halten, so ist eine Textänderung nötig,[8] denn ein so unvermitteltes Hinübergleiten aus der Mose- in die Jahve-Rede ist sicher nicht natürlich.[9] Es kommt noch hinzu, daß *jasīr* nach *bittō* hart ist,[10] vor allem aber, daß dann, wie schon das doppelte

---

[1] s. S. 111.

[2] s. S. 112 und Mitchell a. a. O. S. 88.

[3] Zwar liest LXX hier den Singular, doch ist dies wohl Angleichung an 17 b, zumal da Sam Syr den M. T. stützen.

[4] cf. Erbt, Sicherstellung S. 27 und Steuernagel, Com. z. 4 45.

[5] cf. Steuernagel, ebenda.

[6] Gegen Mitchell, der 6 18 (wo er mit Recht *'ᵉlohēka* mit Sam LXX einsetzt) dem Sgᵃ zuschreibt. Ich halte seine Annahme aus grammatischen Gründen für unmöglich.

[7] cf. Puukko, Dtn. S. 152.

[8] Steuernagel und Bertholet (Comm. z. St.) schlagen vor, *meʿaḥᵃrē jahveʰ* zu lesen.

[9] In der prophetischen Predigt, in der das nur wiederzugeben ist, was Jahve dem Propheten eingibt, liegt die Sache doch noch etwas anders als hier, wo Moses zu dem, was er als göttlicher Gesetzgeber verkünden wird, überleiten will. — Gegen Driver, Comm. z. St.

[10] Klostermann sucht durch eine Textänderung diese Schwierigkeit zu beseitigen; durch Einfügung eines י in בנך und die Abteilung בניכם ‖ אחריו macht er es möglich, als Subjekt zu *jasīr* den kana-

kī am Anfang von 7 4 und 7 6 andeutet, zwei Begründungen für das Verbot 7 3 gegeben wären, von denen die zweite allein völlig genügt und entschieden den ursprünglicheren Eindruck macht; weil Israel *'am qadoš l^{e}jahve^{h}* (7 6) ist, soll es die Kananäer vernichten, da es sich schon durch das Zusammenleben mit ihnen,[1] nicht erst durch die Teilnahme an ihrem Gottesdienst, entweihen würde. 7 4 a ist also eine Glosse zu 7 1–3, innerhalb welches Abschnittes wiederum Vers 3 eine spätere Abschwächung darstellt. War die Bevölkerung eines Landes dem *ḥerem* verfallen, so mußte sie erbarmungslos und ohne jede Schonung niedergemacht werden, gewiß ein in seinen Konsequenzen grausiger Gedanke, aber ein Vorgehen zugleich, das für ein connubium überhaupt keine Voraussetzung übrig ließ. 7 4 a hat dann seinerseits 7 4 b — 5 nach sich gezogen. Pluralisch sind dann weiter 7 7–8 a, die an unpassender Stelle den Gedanken von 8 17 vorausnehmen, und mit denen zugleich aller Wahrscheinlichkeit nach 7 8 b zu streichen ist; die Gleichsetzung von Erwählung und Ausführung aus Ägypten ist zwar dem Hosea eigen,[2] steht aber zur Anschauung des Sg^{a}, dem die Erwählung im Eid an die Väter erfolgt ist (7 12, 8 18, 9 5)[3], im Gegensatze. Über 7 12 a muß in anderem Zusammenhang gesprochen werden. — 7 25 a ist wahrscheinlich ursprünglich gar nicht pluralisch, sondern erst durch Angleichung an 7 5 dazu geworden;[4] aber aus anderen Gründen sind 7 25–26 sicher nicht ursprünglich. Von 7 1–2 sind sie durch ihren Inhalt, der sie mit 7 4 b — 5 auf eine Stufe stellt — die Tabûvorstellung ist umgebogen zu der religiösen Sorge

---

nitischen Schwiegervater aufzufassen (Pentateuch N.F. S. 186); ist diese Konstruktion auch grammatisch einwandfrei, so hat sie doch nicht im mindesten Anhalt am Text — das *'ab^{e}dū* des M.T. in 4 b läßt sich bei der Unsicherheit der Lesung (cf. B.H.K.) nicht dafür verwerten — und zudem würde sie durch das *b^{e}nēkem* erst recht zwingen, den Halbvers Sg^{a} abzusprechen.

[1] Eine Nachwirkung solcher Vorschriften zeigt Joh. 18 28.

[2] Hos. 11 1; cf. Bertholet, Com. z. St. und beachte auch in 7 7–8 a die starken Anklänge an Hos. 1—3, auf die Driver (Com. z. St.) aufmerksam macht.

[3] cf. Puukko, Dtn. S. 158 Anm. 2 und Procksch, Geschichtsbetrachtung S. 65.

[4] cf. Klostermann, Pentateuch N.F. S. 244.

vor einer Verführung des Volkes — getrennt, von den unmittelbar vorhergehenden Versen durch ihre Form. 7 17 ff. stellen offenbar eine Ermunterung des Volkes dar, im Vertrauen auf Jahves Macht, trotz der Stärke der Feinde, den Kampf aufzunehmen (7 17, 18 a, 20, 24); dann aber erscheint diese nachhinkende Warnung als an recht unglücklicher Stelle stehend. — Über 8 1 wird im Zusammenhang mit der Frage nach der Einheitlichkeit der singularischen Stücke 6 4 — 9 7 a genauer zu sprechen sein.[1] Sicher zu streichen sind wieder die pluralischen Verse 8 19 b, 20, mit denen 19 a unlösbar zusammenhängt. Die ganze bisherige Ermahnung an das Volk scheint vergessen, die Möglichkeit, daß Israel den Willen Jahves tut, nicht zu bestehen, es wird untergehen *'eqeb lo' tišm$^{e'}$ūn b^{e}qōl jahve^{h}*. Somit haben wir gesehen, daß zu den formalen Gründen bei allen pluralischen Versen unseres Abschnittes auch inhaltliche treten, die zu ihrer Streichung zwingen, soweit ein endgültiges Urteil hier schon gefällt werden kann. Zur weiteren Untersuchung verbleiben also die Verse 6 4–13, 15, 20–25, 7 1–2, 6, 9–24, 8 1 (?), 2–18, 9 1–7 a.

Auch hiervon sind aus anderen Gründen einige sofort als Glossen auszuscheiden. Ich rechne dazu in erster Linie solche, die gewisse Lieblingsgedanken und -ermahnungen des Dtn. bringen, ohne daß diese in den Zusammenhang paßten, den sie vielmehr oft genug stören. So gehören 7 11 und 8 6 offenbar nicht in ihre heutige Umgebung hinein. Bei 8 6, der sich zwischen den Haupt- und den Begründungssatz einschiebt, ist ein Zweifel kaum möglich; etwas anders liegt die Frage bei 7 11. Hier ist das Verhältnis zu Vers 12 a erst zu klären. Beide besagen ungefähr dasselbe, 12 a ist außerdem pluralisch; müßte man nur einen von beiden streichen, so wäre die Wahl nicht schwer. Aber steht eine solche Ermahnung hier überhaupt an richtiger Stelle? Ich denke nicht. Gewiß hat Puukko recht, wenn er findet, daß 11 zusammen mit 12 b einen „charakteristischen Gedanken bildet",[2] aber leider ist es dieser, worauf es doch ankommt, für den Zusammenhang nicht. Die ganze Rede behandelt das Thema

---

[1] s. S. 140.

[2] Puukko, Dtn. S. 153.

jahveʰ 'elohēka hu' ha'el hanne'eman[1] und der in 11–12 sich findende Gedanke, den schon Vers 9 in *le'ohabajw ulešomrē miṣvotaw* anklingen läßt, wird im folgenden nicht fortgesetzt. Nun aber finden sich die soeben aus 9 zitierten Worte, an denen 10–12 hängen, im Dekalog Dtn. 5 10 = Ex. 20 6 wieder,[2] und Eerdmans[3] hat gezeigt, daß sie dort ein deuteronomistischer Zusatz sind, dazu bestimmt, „die alte harte Lehre (über die Vergeltung) mit der milden jüngeren in Einklang zu bringen".[4] Man könnte demnach geneigt sein, sie an unserer Stelle für ursprünglich zu halten;[5] dem steht aber ein Hindernis insofern entgegen, als *le'elep dōr* nichts anderes ist als eine erst nach Einfügung des *'ohabajw* möglich gewordene Umdeutung[6] des *la'alapīm* (Dtn. 5 10 = Ex. 20 6); sind aber somit diese Worte in 9 als spätere Glosse zu streichen, so fällt mit ihnen sowohl 11–12 a als auch 10.[7] Fragt man aber, wie die Worte hier haben eindringen können, so liegt die Antwort auf der Hand. Der Gedanke der *berit* schließt ein doppeltes *šamar* in sich; sowohl Gott als auch das Volk hat es zu betätigen.[8] War nun an unserer Stelle ihrem Zusammenhang entsprechend nur die eine Seite davon ausgeführt, so war es sehr möglich, daß spätere Reflexion auch die andere

---

[1] Über das Recht der Streichung von *ha'elohīm* cf. Puukko, Dtn. S. 153 Anm. 2.

[2] Auf das Vorkommen des gleichen Schreibfehlers (מְצַוֹּתָו statt מְצַוֹּתָיו) an beiden Stellen lege ich keinen Wert.

[3] Alttestamentliche Studien III S. 131 ff., cf. auch Wildeboer, Z.a.W. 1904 S. 299.

[4] a. a. O. S. 133. — Damit aber fallen die Folgerungen, die Naumann, Dtn. S. 80 f. aus dieser Berührung zwischen 7 und dem Dekalog zieht, soweit sie sich auf dessen Urgestalt beziehen soll, von selbst weg.

[5] So Steuernagel, Rahmen S. 13 Anm.

[6] So mit Eerdmans (a. a. O.) gegen Dillmann und Bertholet (Comm. z. St.), die darin eine freie Erklärung von Ex. 20 16 sehen, und gegen Driver (Com. z. St.), der es als rhetorical amplification rather than an exact interpretation jener Stelle ansieht.

[7] Steuernagel — zuerst Rahmen S. 13 — hat also durchaus das Richtige gefühlt. Damit ist zugleich Klostermanns Vermutung, daß zwischen 7 11, 12 eine Gesetzesvorlesung stattgefunden habe (Pentateuch N. F. S. 232), der Boden entzogen.

[8] cf. Driver, Com. S. 100.

nachtrug. — In die gleiche Gruppe wie die eben besprochenen Verse gehört endlich 8 11b. *šakaḥ 'et-jahve^h* heißt nach dem Zusammenhang: s'attribuer à lui-même la gloire et l'honneur,[1] bezieht sich also auf die Gesinnung und nicht auf das Tun. Ich halte deshalb die Streichung auch dieses Verses für geboten,[2] und das gleiche gilt von 8 2b.

Ein höchst eigenartiges Stück bilden 6 6–9, 20–25. Zusammengehalten wird es offenbar durch den Gedanken der Weitergabe des Gesetzes an die Jugend; 6 20–25 fordert 6 7 unbedingt vor sich. Von einer Hand können die beiden Stücke aber gleichwohl nicht sein. Während nämlich in 6 6–9 die kurzen grundlegenden Sätze von 6 4–5 als das bezeichnet werden, was den Gegenstand der Jugendunterweisung bilden soll,[3] ist diese Deutung bei den beiden anderen Ausdrücken für das Gesetz in unserem Abschnitte[4] ausgeschlossen. Es muß vielmehr angenommen werden, daß der Verfasser von 6 20–25 sowohl 6 4–5 als auch die Gesetze von 12—26 vor sich gehabt und den Ausdruck *hadd^{e}barīm ha'elle^h* (6 6) mißverstanden hat. 6 20–25 sind also dem Sg^a auf jeden Fall abzusprechen;[5] sie verraten zudem den Einfluß des Pl^c.[6] Anders steht es jedoch mit 6 6–9. Hier kann nur der Relativsatz in 6 6 stutzig machen, wenn wirklich unter

---

[1] Horst, R.H.R. XVI S. 44.

[2] Puukko (Dtn. S. 154 Anm. 1) will den Halbvers beibehalten, aber seine Begründung erscheint mir methodisch doch bedenklich. Die Einzelkritik darf nicht beeinflußt werden von dem Wunsche, eine an sich wohl mögliche Hypothese nicht zu gefährden. Daß hier aber nicht Schwierigkeiten von diesem Streben totgeschlagen werden, d. h. daß 8 11b „den Zusammenhang nicht stört", wäre gegen die von Steuernagel geltend gemachte Unstimmigkeit erst zu beweisen gewesen.

[3] So verstand offenbar auch die jüdische Tradition unsere Stelle, indem sie unter wörtlicher Befolgung dieser Vorschrift Dtn. 6 4–9 „auf . . . Pergamentröllchen schreiben, sie in Kapseln bringen und beim Morgengebet an Arm und Stirn binden" ließ (Bertholet, Com. z. St.). Auch Ex. 13 8ff. ist die entsprechende Vorschrift auf eine eine Einzelbestimmung bezogen.

[4] a) 6 20 *ha'ed^{e}wot w^{e}haḥuqqīm w^{e}hammišpaṭīm '^{a}šer ṣiwwa^h jahve^h* und ähnlich *kŏl-haḥuqqīm ha'elle^h* 6 24. b) 6 25 *kŏl-hammiṣwa^h hazz'ot.*

[5] Daß der Ausdruck *haḥuqqīm ha'elle^h* 6 24 allein dazu nicht zwingen würde, hat Bertholet (Com. S. 26) unwiderleglich dargetan.

[6] 4 45 Pl^c *ha'ed^{e}wot w^{e}haḥuqqīm* . . . cf. Mitchell S. 88.

haddᵉbarīm ha'elleh 'ᵃšer 'anokī mᵉzawwᵉka hajjōm das ganze deuteronomische Gesetz verstanden werden muß.[1] Das ist aber nicht der Fall, vielmehr findet sich *haddᵉbarīm ha'elleh* weder als term. techn. noch überhaupt in Sg$^{a\,2}$, und spätere Schichten des Dtn. verwenden den Ausdruck in verschiedenem Sinne (cf. [1 18, 9 10], 30 1, 31 1), stützen den Befund also erheblich. Auch im Zusammenhang mit dem genannten Relativsatz findet er sich als term. techn. nur zweimal an redaktionellen Stellen,[3] da aber beide Male mit vorgestelltem *kōl*. Man hat also die doppelte Möglichkeit, entweder den Relativsatz als sekundär zu betrachten,[4] und zwar als entstanden aus dem gleichen Mißverständnis wie 6 20ff.,[5] oder aber ihn ruhig beizubehalten.[6] Letzteres halte ich für das bessere, aber nicht für absolut sicher. — Ein Wort der Besprechung erfordert endlich noch das Verhältnis unserer Stelle zu Dtn. 11 18ff. und Ex. 13 14ff. Wenn es sich auch, speziell bei 6 9, um eine auch sonst geübte Maßregel handelt,[7] sodaß man mit der Annahme der literarischen Abhängigkeit vorsichtig sein muß, so ist doch in beiden Fällen eine solche zu behaupten, und zwar so, daß 6 6-9 und 20–25 das Primäre darstellt.[8] Damit ist aber

---

[1] So Steuernagel, Com. z. St.

[2] Über dessen term. techn. für das Dtn. s. S. 257 Anm. 1.

[3] 12 28, wo er zudem wohl besser nur auf die unmittelbar vorherstehenden Gesetze bezogen wird, und 28 14.

[4] So Puukko, Dtn. S. 150.

[5] Die gleiche Übertragung auf das Gesamtgesetz findet sich auch 11 18ff.; daß diese Verse dem Pl^{c} abzusprechen sind, dessen Zusammenhang sie empfindlich stören (22 setzt 17 fort), ist sicher.

[6] So Schmidt, G.B.W. II 2 S. 180.

[7] cf. Driver, Com. S. 93.

[8] Bei Ex. 13 liegt dies auf der Hand, denn der Versuch Kleins (J. pr. Th. 1881 S. 674ff.), Ex. 13 als ursprünglich zu erweisen, scheitert einmal an der Sprache, dann aber auch daran, daß über solche Jahvezeichen an der Stirn und ihre Beziehung auf das Passah in der alten Tradition sonst jede Nachricht fehlt; ob das wirklich nur Absicht der Späteren gewesen ist, die die alte Sitte ausrotten wollten? Ich möchte deshalb doch Dtn. 6 für das Ursprüngliche halten; daß Ex. einen sonst bekannten, vielleicht ihm selbst schon dunklen Ausdruck eingesetzt haben könnte, ist natürlich nicht ausgeschlossen. Schwieriger ist der Beweis der Abhängigkeit von Dtn. 6 6–9 + 20–25 für Dtn. 11 zu führen; ich sehe ihn in der starken

zugleich ein nicht zu geringes Alter von 20–25 gefordert, und es ist, wenn anders Pl^c, dessen Einfluß in 6 20 spürbar ist, sich als vorexilisch erweisen lassen sollte, die von Bertholet[1] vorgeschlagene Deutung des Verses 6 24 und damit vorexilischer Ursprung des Stückes anzunehmen. Auch erklärt sich die Einfügung von 11 18ff. in Pl^c m. E. nur zu einer Zeit, wo dieser mit Sg^a noch nicht zusammengearbeitet war, d. h. aber gleichfalls vor dem Exil. Damit sind in Kapitel 6 vorläufig die Verse 4–13, 15 für Sg^a gewonnen.

In Kapitel 7 geben außer den schon besprochenen Versen nur noch 16 aβb und 22 zu Bedenken Anlaß. Der erste von beiden fällt aus der Paränese heraus, wobei es selbst gleichgültig ist, ob man in 16a mit LXX *kŏl-šᵉlal ha'ammīm*[2] oder, was mir richtiger erscheint, mit M.T. *kŏl ha'ammīm* liest.[3] Für 16b gilt zudem das oben über 7 4b–5 Gesagte.[4] 16 aβb ist also auf jeden Fall auszuscheiden, über 16 aα wird bei der Frage der Einheitlichkeit nochmals zu sprechen sein. Bei 7 22 ist ein Zweifel hingegen nicht möglich[5]; einmal steht er zu 9 3 in unauflöslichem Widerspruch — worauf ich jedoch, solange die Frage der Einheitlichkeit des Abschnittes 6 4–9 7a nicht endgültig erledigt ist, keinen entscheidenden Wert legen möchte[6] —, sodann aber unterbricht er den Zusammenhang zwischen 7 21 und 23

Betonung der Jugendunterweisung, die sich durch Änderung des *wᵉdibbarta* in *lᵉdabber* und die ursprüngliche Weglassung des Verses 6 7b darstellt, sowie in 11 21, der auf 6 24b zu beruhen scheint. Daß 11 19a–20 ein Einschub im Einschub ist, zeigt der Singular.

[1] Com. S. 26; cf. gegen ihn Puukko, Dtn. S. 151 Anm. 1.

[2] So Klostermann, Pentateuch N. F. S. 238—240.

[3] Nach der Lesung der LXX bliebe der Nachsatz 16 aβb dunkel und ohne rechte Verbindung mit dem Vorhergehenden. Der Vers hätte in dieser Form nur dann einen Sinn, wenn das Verzehren der Beute eine Strafe für die Völker wäre, aber diese sind doch 7 2 schon niedergemetzelt, können es also nicht mehr mit ansehen! Zudem beachte man, daß auch syntaktisch 7 16 aβ ohne Anknüpfung an 16 aα steht, also auch dadurch sich als Glosse verrät, die aber, wie eben gezeigt, nur an die Lesung *kŏl-ha'ammim* angeschlossen werden konnte. — Zu 16 aβb cf. auch Staerk S. 66.

[4] s. S. 126 und cf. Klostermann, Pentateuch N. F. S. 238.

[5] cf. d'Eichthal S. 290.

[6] Doch s. S. 139.

in der unerträglichsten Weise.[1] Von Kapitel 7 verbleiben also vorläufig für Sg^a die Verse 1–2, 6, 9abα, 12b–16a, 17–21, 23–24. — Auch der Rest von Kapitel 8 ist rasch erledigt. Auffällig ist nur 8 15f., wo „der Verfasser sich selber ausschreiben würde“;[2] zugleich stellt diese Stelle „eine nicht geringe Überwucherung der älteren Überlieferung dar“[3] und ist auch deshalb zu streichen. Ob ein Versehen eines Abschreibers oder eine Leserglosse vorliegt, mag dahingestellt bleiben. — In 9 1–7a endlich ist nur 4b, das den Gedanken von Vers 5 vorausnimmt, sekundär.[4] Damit ist aber die Ausscheidung derjenigen Stücke, die sich in dem singularischen Texte als sicher nicht ursprünglich erweisen lassen, erledigt, und es erhebt sich nun die ungleich wichtigere Frage, ob dieser verbleibende Abschnitt[5] eine Einheit bildet, oder ob auch er in mehrere, ehedem selbständige, Stücke zerlegt werden muß.

Eine weitere Scheidung kann durch formale oder inhaltliche Gründe veranlaßt werden. Ich halte es für geboten, die erstgenannten auch zuerst zu behandeln, weil, wenn sie sich als begründet erweisen sollten, die übrigen sich von selbst erledigt hätten.

Wieder läßt Erbt[6] seine Sechser bezw. Doppeldreier aufmarschieren, um den ganzen Abschnitt in solche aufzulösen. Auf den ersten Blick scheint sein Unternehmen hier weit aussichtsreicher als in den Kapiteln 5 und 9, da wir es hier nicht mit so verwickelten Quellenverhältnissen zu tun haben wie dort,[7] zumal da der Anfang zwei wunderschöne Sechser bietet (4 44, 6 4),

---

[1] Deshalb wäre es selbst gleichgültig, wenn der entsprechende Vers (29) in dem zugrundeliegenden Abschnitt (Ex. 23 20ff.) ursprünglich wäre, was ich jedoch nicht für wahrscheinlich halte. Wir hätten es dann mit einer ungeschickten Nachtragung eines zunächst weggelassenen Verses der Quelle zu tun.

[2] Staerk S. 66.

[3] Puukko, Dtn. S. 154.

[4] So seit Oettli (Com. S. 6) fast alle Kritiker.

[5] Der Übersichtlichkeit halber sei er hier nochmals aufgeführt: 6 4–13, 15, 7 1–2, 6, 9abα, 12b–16aα, 17–21, 23–24, 8 (1?) 2abα, 3–5, 7–11a, 12–15, 17–18, 9 1–4a, 5–7a.

[6] Sicherstellung S. 82ff.

[7] Über die Quellen des Sg^a s. S. 161ff.

die nur, wie wir schon oben sahen, den einzigen Fehler haben, daß sie in dem ganzen Abschnitt die einzigen Verse bleiben, die sich glatt und ohne Textänderung als solche lesen lassen. Zudem bestehen hier gegen Erbts Art der Behandlung der Gottesnamen um so schwerwiegendere Bedenken, als, wie 6 4, wo auch er das *'elohēnū* stehen läßt, lehrt, gerade die Gleichung *jahveh* = *'elohēnū* bezw. *'elohēka* das ist, was den ganzen Abschnitt inhaltlich trägt.

Wesentlich tiefer begründet sind die Versuche, auf Grund inhaltlicher Verschiedenheiten unsern Abschnitt auf mehrere, einst selbständige, Stücke zu verteilen. Das Verdienst, diese Frage in Fluß gebracht zu haben, gebührt d'Eichthal,[1] wenn auch sein eigener Versuch, diese Scheidung durchzuführen, sehr rasch als unhaltbar sich herausstellte.[2] Auf ihm aber fußt Horst,[3] der in folgende Stücke teilt: 1. eine gesetzliche Partie: 6 1–7 6 a, 12–16, 8 19–20. 2. einen paränetischen Abschnitt: 7 6 b–10, 17–24, 8 2–18. 3. Klammern, durch die beide Teile zusammengefügt wurden: 7 11, 25–26, 8 1. 4. eine Interpolation: 7 22. — Was an diesem Versuch mangelhaft ist, nämlich die Überspannung des Unterschiedes zwischen Gesetz und Paränese, die einander verwandte Stücke auseinander zu reißen zwingt, hat Steuernagel[4] dargetan. Kapitel 6 unterscheidet sich im Tone kaum von Kapitel 8. Zudem sind einerseits Stücke, die weder formal noch inhaltlich eine Einheit bilden können — ich erinnere nur an das über 6 6–9 und 6 20–25 oder über 7 1–3 und 7 4–6 bezw. 25–26 Ausgeführte —, zusammengenommen, andererseits aber solche, die schlechterdings nicht zu trennen sind — so 7 6 a und 7 6 b —, um des Prinzips willen auseinandergerissen.

Aber wenn auch Horsts Hypothese in dieser Form abzulehnen ist, so bleibt doch ein Rest, der näherer Untersuchung bedarf. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß das Gesetz gegen die vorisraelitische Bevölkerung Palästinas (7 1–3) ein gewisses Eigenleben führt. Das ist nun auch einer der Haupt-

---

[1] a. a. O. S. 280 ff.
[2] Horst, R.H.R. XVI S. 40 f.
[3] Ebenda S. 41 f.
[4] Rahmen S. 2 f.

punkte, auf die Klostermann seinen Versuch, Kapitel 6—8 auf mehrere parallele Reden zu verteilen,[1] stützen kann.

Kl. geht davon aus, daß sich „ein deutlicher Faden des Fortschritts zu ergeben scheint, wenn man die einzelnen Ansprachen in Kapitel 6—8 hintereinander liest“,[2] aber „diese durch den inneren Zusammenhang der einzuschärfenden Pflichten bestimmte Zusammenordnung der einzelnen Ansprachen ... erscheint doch als eine zu den Redestoffen erst später hinzugekommene Formung“.[3] Vier Gründe sind es, die Kl. für diese Behauptung anführt: 1. Die Situation, für die Kapitel 7 bestimmt sei, liege zeitlich vor der von Kapitel 6 und 8, wobei letzteres seinerseits eine etwas spätere Situation voraussetze, als Kapitel 6.[4] 2. Es fänden sich Parallelen, die „in einer und derselben Predigt unerklärlich klingen“,[5] so 6 10–12 neben 8 7–11a, 14; 8 2–3 neben 8 11, 14–16. 3. Es zeigten sich Spuren, die auf sekundäre Umstellungen hindeuten; so gehöre 6 18 hinter 6 9, 6 19 in 6 23 hinein, 7 16 mit 7 5, 25–26 „als Gebot zusammen, aber nicht mit dem Gemälde des Segens in Vers 12–15“,[6] und das Gleiche[7] gelte von 7 1, 2, 3, 4, 6, 8b–11, 17–24. 4. Dafür spräche die ursprüngliche Textgestalt in 7 23f.; es sei nämlich in 7 24 der Schluß von *lo' jitjaṣṣeb* an als „marginale Interpretation von עד השמדם in Vers 23“[8] zu streichen und in demselben Verse statt *malᵉkēhem ... mittaḥat haššamajim ...* besser *'ᵉlohēhem ... min hammaqōm hahū'* zu lesen.[9] Dann aber gehöre 17–26, soweit es ursprünglich sei, hinter 7 2a und vor 7 2b.[10] — Es ergibt sich somit nach Kl. folgendes Bild: 1) 6 4–9, 18, 10–17, 20–23a, 19, 23b, 24–25 2) 7 1, 2a, 17, 18a, 20, 21, 22a, 23, 24a, 25, 2b (eine 9 1 analoge Vorschrift) 16, 3, 4, 5, 6, 8b–11 3) 7 12–15 4) mindestens 2 parallele Ansprachen in Kapitel 8. Gehen wir nun

---

[1] Pentateuch N. F. S. 227 ff.
[2] Ebenda S. 234.
[3] Ebenda S. 235.
[4] Ebenda S. 235 f.
[5] Ebenda S. 236.
[6] Ebenda S. 238.
[7] Ebenda S. 239 ff., doch seien 7 18b, 19, 22b zu streichen (S. 246).
[8] Ebenda S. 244.
[9] Ebenda S. 245.
[10] Ebenda S. 246.

diese Gründe im einzelnen durch! Daß die Situation, für die Kapitel 6 bestimmt ist, zeitlich später liegt als die von Kapitel 7, sieht man auf den ersten Blick. Aber was beweist das? Die Sachlage ist doch so, daß die Rede in einer Zeit gehalten sein will, die sowohl vor derjenigen von Kapitel 7 als auch vor der von Kapitel 6 liegt. War der Redner da wirklich verpflichtet, seine Ermahnungen nach der Zeit zu gruppieren, in der sie von besonderer Bedeutung sein würden, oder stand es ihm nicht frei, sie auch sachlich zu ordnen? Daß letzteres geschehen ist — Kl. spricht es dem Redaktor zu —, ergibt der Augenschein; warum soll nicht der erste Verfasser dieselbe Freiheit haben wie dieser? — Was sodann die angeführten Parallelen betrifft, so ist über die zweitgenannte das Nötige schon gesagt;[1] die andere aber beweist gegen die Einheitlichkeit des Abschnittes nicht das Mindeste. Kl. hat nämlich übersehen, daß derselbe Gedanke an beiden Stellen ganz verschieden gewandt wird: Jahve hat dir das Land gegeben, darum diene ihm allein (6 13), Jahve hat dir das Land gegeben, darum diene ihm (8 17). Eine solche doppelte Konsequenz aus einer Tatsache ist doch in derselben Rede sehr wohl möglich und deshalb ihre Wiederholung, wenn mehreres dazwischen stand, unanstößig. — Was ferner die angeblichen Umstellungen im Texte anlangt, so muß ich gestehen, daß mir dieser Grund mit am wenigsten durchschlagend zu sein scheint. Weil 6 17 eine Mahnung zum Halten der Gebote darstellt und 6 20 die Frage des *ben* nach dem Gesetze folgt, so meint Kl., daß hier eine alte Rezitation desselben erfolgt sei, und daß man, als man dies übersah, die nun bleibende Lücke mit Trümmern anderer Stücke ausgefüllt habe. Leider ist Kl. hier nicht ganz konsequent; während er sonst erklärt, daß pluralische Verse durch eben diesen ihren Charakter „sich selbst aus der durch singularische (Anrede) gekennzeichneten Ansprache ausscheiden",[2] oder er sich auf Grund dieser sehr richtigen Erkenntnis bemüht, einen solchen Plural textkritisch zu beseitigen oder sonst zu erklären,[3]

---

[1] s. S. 129.

[2] a. a. O. S. 242.

[3] a. a. O. S. 244 für den Plural in 7 25; S. 234 f. für den in 6 14, 16.

baut er hier sein ganzes Gebäude auf einem halb pluralischen Verse auf, dessen singularische Hälfte ohne jene nicht gehalten werden kann. Auch die Art, wie 6 19 zu einer wörtlichen Parallele von Ex. 23 27 (also *lah^{a}dop' et-kŏl-'oj^{e}bēka mippanēka* zu *et-kŏl-'oj^{e}bēka 'elēka 'orep*) gemacht und außerdem der Satz aus der zweiten sing. in die erste plur. umgewandelt wird, ist vor allem deshalb kaum überzeugend, weil nicht einzusehen ist, warum man mit *'orep*[1] „bei der Versetzung des Spruches an eine falsche Stelle nichts mehr anzufangen"[2] gewußt haben soll, da doch die Umstellung unseres Verses frühestens gleichzeitig mit der des heutigen Verses 18 an diese seine Stelle erfolgt sein kann, und an diesen sich „und damit er dir zum Rücken alle deine Feinde gibt" ebensogut wie die jetzige Fassung anschließen würde. — Auch die zweite Umstellung ist nicht besser begründet. Der Grund, warum 7 17 ff. hinter 7 2 a weggenommen wurde, soll der Wunsch des Redaktors des Redeganzen gewesen sein, eine logische Folge zwischen dem Gesetz einer- und der Segensperikope andererseits herzustellen. Dann aber hat dieser offenbar sehr ungeschickt gearbeitet, denn es gelingt Kl. verhältnismäßig leicht, die angeblich ursprüngliche Ordnung wiederherzustellen; nur steigert die von ihm vorgeschlagene Umstellung die Schwierigkeiten. Wenn es auffällig sein soll, daß in 1–2 a die Niederwerfung der Heidenvölker als Jahves Werk erscheint, während in 17 ff. „Israel als vor dieser Aufgabe stehend und vor ihrer Größe bangend gedacht und durch den Hinweis auf Jahves wunderbare Hilfe ermutigt wird",[3] wenn es ferner bedenklich machen soll, daß in 1–3 j e d e Konzession an die Heidenvölker bedingungslos verboten, in 25–26 aber nur das Übriglassen von Götzenmaterial unter Strafe gestellt wird, so erscheint es doch — die Richtigkeit der Beobachtungen vorausgesetzt[4] — als die einzig mögliche Lösung, beide Stücke gänzlich voneinander zu trennen, es sei denn, daß der Text sich so ändern ließe, daß die

---

[1] Wo kommt übrigens das *l^{e}* her, daß Kl. a. a. O. S. 231 bietet? Ex. 23 steht nur *'orep*.

[2] a. a. O. S. 231.

[3] a. a. O. S. 241.

[4] Über die Differenz zwischen 7 2 und 7 25 s. S. 126; über die andere s. S. 138 f.

Bedenken wegfielen.[1] Nun aber bleibt die Spannung nach der Umstellung nicht nur bestehen, sondern sie wird durch dieselbe sogar noch größer, insofern als 25–26, das zwischen 2a und 2b gestanden haben soll, doch von Götzenbildern[2] und deren goldenem und silbernem Zierat handeln, worauf sich weder 2b (*lo' tikrot lahem b^{e}rit*) noch weniger aber 3 (*lo' tiṯhatten bam*) deuten läßt. Damit entfällt aber das Recht, in 1 und 2 zum Zwecke der Einfügung Striche zu machen. Dem gegenüber kann der dritte Grund, daß nämlich die Betonung des numerischen Übergewichts der Feinde in 7 1 doch einen Zweck gehabt haben müsse, nicht aufkommen; er kann nur gegen die Zusammengehörigkeit,[3] nicht aber für die unmittelbare Folge beider Abschnitte verwandt werden. — Klostermanns vierter Grund endlich ist gänzlich verfehlt. Für die Tatsache, daß in 6—8 parallele Redestücke vorliegen sollen, besagt die Streichung des Verses 24b und die Änderung des *mittaḥat haššamajim* in *min hammaqōm hahū'*,[4] die ich beide für begründet halte, sowie die der *mal^{e}kēhem* in *'^{e}lohēkem*, die durch den Hinweis auf 12 2 noch nicht hinreichend gestützt ist, nicht das mindeste, insofern sie nicht einmal 25–26 näher an 17–24 fesseln würden, da sie den plötzlichen Übergang von der Verheißung zum Befehl,[5] der auch die Einfügung von 17ff. unter Streichung von 25–26 in Vers 2 verbieten würde, aus der Welt zu schaffen vermag.

Damit ist, glaube ich, gezeigt, daß Kl.s Hypothese auch hier, trotz mancher richtigen Einzelbeobachtung, doch unhaltbar ist. Es bleibt jedoch wiederum die Frage übrig: fügt sich das Gesetz über die Heidenvölker völlig dem Tenor unseres Abschnittes ein? Dies Problem gilt es noch zu lösen. Einen Wegzeiger dazu kann uns Staerks[6] Scheidungsversuch geben. Staerk findet in 6—9 7 folgende längeren Abschnitte: 1. den alten Schluß

---

[1] Klostermann streicht daher in 1 *našal — mippanēka* in 2 *un^{e}tanam — l^{e}panēka* und ändert dort *w^{e}hikkītam* in *l^{e}hakkītam*.

[2] Nach Klostermann bezog sich der ganze Schluß von 7 24 an auf die *'^{e}lohīm*.

[3] Ob dafür, s. S. 139.

[4] a. a. O. S. 244f.

[5] s. S. 127.

[6] S. 65ff., 87ff.

des Bb, deuteronomistisch überarbeitet, 7 12–24: 2. den Rest eines Schlußwortes zu einer Gesetzgebung, in falscher Reihenfolge erhalten: 9 1–6 8 1–19. 3. Reste verschiedener erbaulicher Betrachtungen über das שמע 6 4–9, 10–14, 15 7 1–2 (3 ?) 6, (8 ?) 9–10. Wir wollen auch diese Aufstellung nachprüfen. Daß zwischen Dtn. 7 12–24 und Ex. 23 20 ff. Berührungen bestehen, liegt auf der Hand,[1] aber Ex. 23 20 ff. ist einmal nicht einheitlich[2] und hat sodann sicher nicht von Haus aus den Schluß von Bb gebildet, sondern seine ursprünglichen Verse gehören in den Zusammenhang des Kapitels 33.[3] Wir müssen uns daher darauf beschränken, E als Quelle festzustellen; da aber auch Kapitel 8 diese Schrift voraussetzt,[4] so ist schon dadurch eine Beziehung zwischen 7 (12 ff.) und 8 (1 ff.) gegeben. Nun aber soll die Art, wie in 8 1–19 und 9 1–6 das Material dieser Quelle verwandt ist, von der des Kapitels 7 so verschieden sein, daß sie eine Zusammengehörigkeit ausschlösse. Vor allem verlange die Darstellung des Wüstenzuges als eines Zuchtmittels die exilische Abfassung von 8 1 ff., und zwar soll der Gedanke der „göttlichen Pädagogik“[5] zur exilischen Ansetzung des Abschnittes zwingen. Aber dieser Gedanke ist keineswegs so jung, wie Staerk annehmen will. Der erste vielmehr, der ihn gehabt hat, war kein anderer als Hosea.[6] Besteht also kein Grund, 8 1 ff. zeitlich von 7 12 ff. zu trennen,[7] so sei auch das noch erwähnt, daß Kapitel 8 das Gegenstück zu Kapitel 7 bildet. Die beiden Abschnitten zugrundeliegende Tatsache ist die, daß Jahve sich Israels annimmt und es fördert. Daraus ist nun die doppelte Konsequenz gezogen: Israel muß Jahve vertrauen — so Kapitel 7 —, Israel muß sich vor Jahve demütigen — so

---

[1] cf. Ex. 23 25 b = Dtn. 7 15 a; Ex. 23 26 = Dtn. 7 14; Ex. 23 28 = Dtn. 7 20, und Naumann, Dtn. S. 82—84.

[2] Baentsch, Bb. S. 54 ff.; ursprünglich sind 22—24 a, 25 b—31 a; ebenso Com. zu Ex. 23, wo nur außerdem noch 29 und 30 gestrichen sind.

[3] Holzinger, Com. z. St.

[4] Procksch, E-Quelle S. 273.

[5] S. 89.

[6] cf. Hos. 2 4 ff. (vor allem 8) 3 3 11 1 ff.; cf. auch Bertholet, Com. z. St.

[7] cf. auch Puukko, Dtn. S. 155 Anm. 1, wo auch die angeblichen sprachlichen Beziehungen zu P als nicht vorhanden aufgezeigt werden.

Kapitel 8. Beide Stücke aber sind nichts als die Ausführung der großen Gleichung, die den ganzen Abschnitt 6—9 7 beherrscht: *jahveh 'elohē jiśra'el.* Damit ist zugleich die Brücke zu 6 4ff. geschlagen. Für Staerk steht es nun fest, daß von Einheitlichkeit in 6 4ff. keine Rede sein kann; als einzigen Grund führt er die Parallelität zwischen 6 10 und 7 1 an; warum 6 4–9 und 10–13, 15 nicht zusammen gehören können, wird nicht gesagt. — Es verbleiben also noch 7 1–2 und 9 1–7 zu besprechen übrig. Aus praktischen Gründen behandele ich die zweite Stelle zuerst. Ihr exilischer Charakter soll sich darin erweisen, daß Jahve alles, das Volk aber nichts ist, während in Kapitel 7 „uns noch jener frische Hauch entgegenweht, der die alte Sage kennzeichnet".[1] Allein eine Mahnung zur Demut war doch auch in vorexilischer Zeit möglich, und direkt in diese weist es, daß der Begriff der *ṣedaqah* noch in keiner Weise an das Halten eines Gesetzes gebunden wird, vielmehr — man beachte die Art, wie *ṣedaqah* Vers 4 und *śedaqah jošer lebab* Vers 5 nebeneinander stehen! — noch durchaus in der Sphäre der Gesinnung liegt. Ich sehe also keinen Grund, 9 1ff. von 6—8 zu trennen; auch die Forderung der Umstellung halte ich für unbegründet, da nach dem oben Gesagten die Notwendigkeit der chronologischen Reihenfolge in einem solchen Abschnitte eine unbeweisbare Voraussetzung ist. — Wie aber steht es mit 7 1–2? Wie wir sahen, macht Staerk auf die Parallele zwischen 6 10 und 7 1 aufmerksam; würde auch eine derartige Beobachtung allein nicht durchschlagen, so kommt doch außer ihr zu den schon mehrmals aufgetauchten Bedenken gegen diese Perikope noch der ganz ungewöhnliche Gebrauch von *našal*[2] statt *jaraš*[3] hinzu. Hält man dies zusammen, so wird man kaum umhin können, 7 1–2 dem Sg[a] abzusprechen.[4] Auch

[1] S. 90.

[2] In diesem Sinne steht es nur noch in dem sicher sekundären Vers 7 22, in anderem Sinne 19 5, 28 14.

[3] Qal 9 1, Hiph. 7 17 9 3,5.

[4] Inhaltlich ist der Abschnitt sicher älter als Sg[a]; wahrscheinlich schloß er einst mit einem zu 7 6 parallelen Satze und ist um dessentwillen von einem Redaktor hier eingesetzt; ob er schon mit 7 3 verbunden war, also schon eine eigene Geschichte hinter sich hatte, wird sich kaum entscheiden lassen, doch ist es möglich, daß er durch 7 20 b hervorgerufen ist.

schließt sich 7 6 gut an 6 15 b an, welcher Vers jetzt etwas in der Luft hängt. — Dem Sg^a sind also endgültig — da Kapitel 8 zu Kapitel 7 gehört, kann nunmehr die schon aus anderen Gründen verdächtige[1] Überschrift 8 1 gestrichen werden — folgende Verse zuzuweisen: 6 4–13, 15 7 6, 9 abα, 12 b–16 a, 17–21, 23–24 a 8 2 abα, 3–5, 7–11 a, 12–15, 17–18 9 1–4 a, 5–7 a. Höchstens bei 9 7 a könnte man noch im Zweifel sein, da mit diesem Halbvers Sg^a sicher nicht geschlossen haben kann. Es fragt sich nur, ob man annehmen will, daß auch Sg^a ein bei der Zusammenarbeitung mit Pl^c dem Redaktor zum Opfer gefallenes Sündenregister bot, oder ob man auch diesen Vers für die — sicher nicht an ungeschickter Stelle angebrachte — Überleitung in Anspruch nehmen will. Die Entscheidung hängt davon ab, was über die Fortsetzung von Sg^a sich noch wird ermitteln lassen.

3. Wir hatten gesehen, daß 10 1–5 einen Einschub in Pl^c darstellt,[2] der seinerseits wahrscheinlich in 10 11 a, 16 seine Fortsetzung findet. Die dazwischenstehenden Verse gilt es jetzt zu erledigen. 10 6–9 können keiner der beiden Reden angehört haben, deren Gefüge sie sprengen. Bei 10 6–7 ist die Entscheidung nicht schwer. Wir haben hier offenbar ein Stück des JE-Berichtes vor uns,[3] und zwar wahrscheinlich E. Ob das Stück ganz in seiner ursprünglichen Fassung erhalten ist, ist aus metrischen Gründen[4] zweifelhaft. Auch ist es möglich, daß es heute nicht da steht, wo es nach dem Willen des Redaktors eingefügt werden sollte,[5] doch wird sich volle Sicherheit hier kaum erreichen lassen. Offenbar aber sind die Verse erst eingefügt, nachdem[6] 10 8–9, eine Glosse zu 10 5 *'arōn* auf Grund von Ex. 32 26 ff.[7], bereits an 10 5 angewachsen waren. — Über 10 10–11 ist das Nötige schon gesagt.

4. In 10 12–15 liegt nun wieder ein singularischer Abschnitt vor. Bei 10 12 besteht nicht der mindeste Grund, ihn dem Sg^a

---

[1] s. S. 127.
[2] s. S. 118 f.
[3] So zuerst Reuß S. 208, speziell für E Dillmann, Com. z. St.
[4] 10 6 a bildet einen Siebener, 6 b–7 je einen Achter.
[5] cf. Klostermann, Pentateuch N. F. S. 261.
[6] So zuerst Staerk S. 67.
[7] Zuerst Dillmann, Com. z. St. — Über Ex. 32 s. oben S. 115 ff.

abzusprechen, vielmehr paßt er inhaltlich vortrefflich zu dem, was wir über den Begriff der *ṣᵉdaqaʰ* bei Sg^a gefunden haben.[1] Anders steht es mit 10 13; bei diesem Verse hängt die Entscheidung davon ab, ob wir hinter ihm noch Bestandteile des Sg^a finden; es kämen dafür in Betracht[2]: 10 14–15, 20—11 1, 10–12, 14, 15, 28, 29–30. Von diesen ist 10 14–15 schon aus sprachlichen Gründen auszuscheiden,[3] zu denen noch ein sachlicher sich gesellt. Darüber, daß in dem Eid an die Patriarchen eine Selbstbeschränkung Jahves liegt, reflektiert Sg^a sonst nicht; dies Versprechen ist ihm der Angelpunkt für das Verständnis der Wege Jahves in der Geschichte seines Volkes,[4] aber dies Ereignis selbst steht ihm eben darum außerhalb des Bereichs dessen, was er verstandesmäßig bearbeitet. Endlich kommt noch Folgendes hinzu: Offenbar ist 10 20 eine Glosse zu 10 12, hervorgerufen durch die Anklänge an 6 5 bezw. 13 in diesem Verse. Wahrscheinlich hat sie auch einst näher an 10 12 gestanden als heute. Auch dadurch ist es nahegelegt, daß 10 14f. (10 16ff. ist, wie wir noch sehen werden,[5] Pl^c; 10 20 ist also vermutlich v o r der Vereinigung von Sg^a und Pl^c eingefügt und 10 14f. dann wahrscheinlich später als diese) sekundär ist, wenn auch auf diesen letzten Grund kein entscheidendes Gewicht zu legen ist.[6] An 10 15 schließt sich 10 21 glatt an; ihn von jenem zu trennen, besteht um so weniger Grund, als er die Taten Jahves wesentlich anders bezeichnet als Sg^a in 7 19. Dann aber halte ich es für das Gegebene, auch 10 22 hinzuzunehmen, das schon durch den Einfluß von P[7] in dieselbe

---

[1] s. S. 139. Auch das Fehlen des *bᵉkŏl-mᵉʾodeka* in der Zusammenstellung 10 12b gegen 6 5 ist keine Gegeninstanz.

[2] Über die Verse 11 19b–20 s. S. 113f. Daß nicht, wie Bertholet (Com. z. St.) will, der ganze Abschnitt 10 10—11 32 die Fortsetzung des Sg^a sein kann, hat Puukko, Dtn. S. 158 Anm. 2, erwiesen.

[3] cf. Puukko, Dtn. S. 157f. und die sprachlichen Parallelen, die Driver, Com. z. St. für 10 14, 15 und 10 21—11 1 beibringt.

[4] s. S. 176.

[5] s. S. 146.

[6] Auf das *bakem* lege ich im Gegensatz zu Puukko, Dtn. S. 158, keinen Wert, da die Abhängigkeit von 7 7 nicht stark genug gesichert ist, um die Erklärung Steuernagels auszuschließen; auch zeigt LXX mit ihrer Lesung *ʾᵃbōtēkem* (außer in dpt), daß man hier ausgeglichen hat.

[7] Gegen die Annahme, daß die „70“ auf alter Tradition beruht

Zeit gewiesen wird, die Puukko[1] für 10 14 f. wahrscheinlich gemacht hat. Wir hätten demnach in 10 14, 15, 21, 22 ein selbständiges, ziemlich spätes Stück vor uns, dessen Schluß vermutlich 11 1[2] gebildet hat. — Damit ist aber die Brücke zerbrochen, die von 10 12 zu 11 10–12, 14–15, die ihrerseits zusammengehören[3] und sich an 11 9 b anlehnen, hinüberführt, denn daß in 11 12 dieselbe polemische Tendenz[4] zutage tritt, wie gelegentlich in Sg^a, kann weder über die Härte des Überganges zwischen 10 12 und unserer Stelle noch auch über den Unterschied in der Schilderung der Wasserversorgung (8 7 ff.)[5] hinweghelfen. — Vollends unmöglich ist die Zugehörigkeit zu Sg^a bei 11 29–30; diese Verse hängen aufs engste mit 11 26 ff. zusammen, indem sie das *'anoki noten . . . b^{e}raka^h uq^{e}lala^h* in nicht eben sehr geschickter Weise[6] unter dem Einflusse von E[7] materialisieren.

— so namentlich Carpenter-Harford, Comp. of the Hexateuch S. 121 — cf. Baudissin, Einl. S. 165.

[1] Dtn. S. 157.

[2] cf. Mitchell S. 90. — Daß im übrigen in diesem Abschnitt rein sprachliche Instanzen nicht ausreichen, glaube ich gegen Mitchell, der auf Grund solcher 10 20–22, 11 10–12, 14–15, 29, 30 (?) beibehält, hinreichend gezeigt zu haben. An der späten Entstehungszeit von 10 14, 15, 21, 22 scheitert auch der Versuch Klostermanns, 10 12, 13, die ihrerseits nicht in die späte Zeit gehören können, mit diesen Versen und 11 2 b ff. zu einer Rede zusammenzunehmen (Pentateuch N. F. S. 262 ff.).

[3] Über den dazwischen stehenden Vers 11 13 s. S. 144, über die erste Person in 14, 15 cf. vor allem Steuernagel, Rahmen S. 18, Klostermann a. a. O. S. 186 f. und B.H.K.

[4] cf. Bertholet, Com. z. St.

[5] cf. Puukko, Dtn. S. 160.

[6] Man beachte den Gegensatz zwischen *hajjōm* 26 und *w^{e}haja kī j^{e}bī'^{a}ka jahve^h* 29.

[7] Diesem gehören, wie wir sahen, die zu unserem Abschnitt parallelen Verse 27 11–13; daß diese ihn „weder vor sich noch hinter sich dulden", hat Staerk erwiesen (S. 69). Man wird annehmen müssen, daß unsere Verse erst nach der Zusammenarbeitung des Dtn. mit JE hier eingedrungen sind, da sie sonst wohl dieser zum Opfer gefallen oder 27 11–13 nicht übernommen worden wäre. — Cf. auch Klostermann a. a. O. S. 247, der unsere Stelle als „Vorandeutung" auf 27 faßt, und dabei aus der Ortsbestimmung von 11 30 nachweist, daß dem Verfasser auch 27 2 schon vorgelegen hat. Unsere Vermutung, daß 11 29 f. ziemlich spät sei, gewinnt dadurch nur eine neue Stütze.

Bei dieser Sachlage besteht nun auch kein Hindernis mehr, in 10 13 die ursprüngliche Überleitung des Sg^a von seiner Paränese zum Gesetze zu sehen.[1] Damit ist aber zugleich die oben noch offengelassene Frage nach der Herkunft von 9 7a entschieden. 10 12 steht offenbar im Gegensatz zu einem Verzeichnis von Unbotmäßigkeiten, denen gegenüber das Volk an den Willen Jahves erinnert wird. Wir müssen also von den beiden oben aufgestellten Möglichkeiten die erste wählen und annehmen, daß Sg^a ein Sündenregister geboten hat, das bei der Zusammenarbeitung mit Pl^c durch dessen Horeberzählung, die in ihrer ursprünglichen Gestalt einen solchen Charakter nicht besaß, verdrängt worden ist. Dadurch ist zugleich wahrscheinlich gemacht, daß 9 22–24 erst nach dieser Zusammenarbeitung eingefügt sind.

5. Mit diesem Ergebnis ist auch für die Ausscheidung der pluralischen Rede in 10 16 ff. schon viel gewonnen. Wie wir sahen, können ihr von den pluralischen Stücken 11 18, 19 a, 21 nicht angehört haben. Auch 11 31 ist ohne weiteres zu streichen, denn dieser Vers ist nichts als ein ungeschickter Nachtrag zu dem schon als sekundär erwiesenen 11 29 f. Von dem verbleibenden Rest charakterisiert sich nun 10 19 als Nachtrag zu 10 18. Aber auch dieser Vers wird kaum ursprünglich sein; das Thema unseres Abschnittes ist Jahves furchtbare Gewalt, nicht seine Liebe. Wie man dazu kam, den letzteren Gedanken hier einzuflechten, hat Bertholet[2] gezeigt. — Wesentlich schwieriger ist die Entscheidung in Kapitel 11 zu treffen. Mit einiger Sicherheit ist hier nur 6 und 32 auszuscheiden. 11 6 greift inhaltlich (*mūsar*) auf 11 2 zurück, formal — Einzelereignis statt Zusammenfassung — hinter 11 5 auf 11 3 f.;[3] außerdem ist *kŏl-jiśra'el* in der Anrede an das Volk hier mindestens auffällig, und *qereb* bei Pl^c sonst nicht gebräuchlich. Im übrigen bildet 11 2–5, 7[4] die glatte

---

Ob freilich auch 11 26–28 im Vorblick auf 28 geschrieben ist (so Kl. ebenda), erscheint mir zweifelhaft, da auch vorher inhaltlich vom Segen (11 23 f.) und Fluch (11 17) die Rede war, so daß eine Beziehung auf eine besondere derartige Ansprache unnötig ist.

[1] cf. auch Naumann, Dtn. S. 87.

[2] Com. z. St.

[3] Steuernagel, Rahmen S. 18.

[4] Daß 11 2 ein Anakoluth ist, liegt auf der Hand. Allein weder

Fortsetzung des in 5_{3} betonten Gedankens von der Identität der Wüsten- mit der Moabgeneration.[1] 11_{32} versucht ähnlich wie das *le'mor* 5_{5} nach den sekundären Abzweigungen der Verse $_{29-31}$ wieder auf die Gesetze zurückzulenken und eine Verbindung zwischen ihnen und der Paränese zu erzwingen.

Einer genauen Untersuchung bedarf endlich 11_{8-15}. Im voraus läßt sich nur Folgendes sagen: die Entscheidung über $_{10-15}$ hängt wesentlich ab von der über $11_{8,9}$; läßt sich letzteres nicht für Pl^c in Anspruch nehmen, so kann $_{10}$ff. ihm keinesfalls angehören, ebenso ist 11_{13} bedingt durch $11_{10-12, 14-15}$. Nun ist in 11_{8} sofort der Relativsatz *'ašer ... m^e zawwe^ka hajjōm* verdächtig; ihn mit B.H.K. und Puukko[2] pluralisch umzugestalten, ist unberechtigt, da auch eine Reihe wichtiger LXX-Zeugen (Bdpt) hier den Singular bieten. Viel näher liegt es m. E., ihn, da er auch 8_{1} in einem pluralischen Verse steht, als Zusatz eines Redaktors, dem diese Formel besonders gefiel, zu streichen. Für die Entscheidung über $_{8-9}$ kommt er also nicht in Frage. Auch die Formelhaftigkeit der Verse würde nicht ohne weiteres zwingen, sie Pl^c abzusprechen,[3] wenn die Formeln durchgängig für diesen charakteristisch wären; das also gilt es zu untersuchen. Dabei ergibt sich nun folgendes Bild:

1. שמר את כל־המצוה bei Pl^c auch 11_{22}[4]

---

der von Klostermann (Pentateuch s. S. 266) vorgeschlagene Lösungsversuch (לֹא=לְ[הוֹדִיעַ] אֹ[תָם]) noch der von Graetz (Emendationes III S. 10) empfohlene (צויתי einzufügen) scheinen mir nahe genug zu liegen. Das einfachste ist anzunehmen, daß vor *'et-gŏdlō* ein *her'a^h* (*jahve^h*) (cf. 5_{24}) ausgefallen ist. — Cf. auch Bertholet, Com. z. St., wo die sonstigen Lösungsversuche besprochen sind.

[1] Damit ist zugleich ein neues Argument gegen die Zusammengehörigkeit von Pl^a und Pl^c gegeben, das oben bei der Vergleichung von Pl^a und Pl^c außer Betracht bleiben mußte. Der Gegensatz gegen 2_{16} liegt auf der Hand — cf. von neueren Arbeiten Bötticher S. 23, Merx S. 71 — und ist durch keine Exegese zu beseitigen (cf. S. 75), und auch zu stark, als daß man ihn als nichtentscheidend ansehen könnte (so Vernes, Essais S. 25 gegen d'Eichthal S. 282).

[2] Dtn. S. 159.

[3] Gegen Steuernagel, Com. z. St.

[4] Nach dem Zusammenhang erscheint mir diese Lesung des M. T. besser als die der LXX (ακοη ακουσητε); wenn also überhaupt

2. הארץ אשר אתם עברים שמה לרשתה bei Pl^{c} auch 6 1 (?)
3. ירש s. S. 92 Nr. 8
4. נשבע bei Pl^{c} 0×, Pl^{a} 2×, Sg^{a} 8×, sonst 15×
5. אדמה „ „ 5 16 [1] 11 17 „ 0× „ 5× „ 22×
6. ארץ זבת חלב ודבש „ „ 0× „ 0× „ 1× „ 5× [2]

Überblickt man diese Zusammenstellung, so wird man sich des Eindruckes nicht erwehren können, daß hier zum Teile Redensarten verwandt sind, die auch sonst die Redaktoren mit Vorliebe zur Auffüllung des Textes [3] benutzten, während die dem Pl^{c} eigentümlichen [4] auffälligerweise ganz zurücktreten. Nun ist allerdings zu beobachten, wie auch sonst in Kapitel 11 Pl^{c} sich dem Sprachgebrauch des Sg^{a} stärker annähert als sonst,[5] eine Erscheinung, deren Erklärung noch zu geben sein wird, aber das Besondere dieser Stelle beruht eben nicht auf einem Überwiegen von Sg^{a} [6] — cf. vor allem Nr. 3 — als vielmehr auf der allgemeinen Unsicherheit, welcher Quellschicht man den Abschnitt zuweisen soll. Sprachlich könnte man am ehesten an Pl^{a} denken, aber — abgesehen von sachlichen Gründen — würde dies an Nr. 5 scheitern. Bei dieser Sachlage dürfte aber folgendes

---

eine Verwechslung von ע und ר stattgefunden hat (Klostermann, Pentateuch N. F. S. 211), so in dem Exemplar, das dem Übersetzer vorlag, nicht in dem, auf welches der M. T. zurückgeht. Es liegt aber wesentlich näher, einen einfachen Lese- bezw. Übersetzungsfehler der LXX anzunehmen.

[1] Der Wert von 5 6–21 für Pl^{c} bezw. 12 8–12 für die Sprachstatistik des Pl^{a} ist dadurch herabgemindert, daß hier andere Stücke noch besonders deutlich erkennbar sind.

[2] 1× davon (31 20) nach LXX.

[3] cf. vor allem Nr. 2, 6.

[4] s. S. 262 Anm. 5.

[5] cf. Bertholet, Com. S. 34.

[6] Damit ist eine der wesentlichen Stützen für die von Cullen vorgeschlagene Verbindung von 11 8–28 mit 6 ff. (B. o. C. S. 73 ff.) weggefallen. Überhaupt ist es Cullen nicht gelungen, eine Verbindung zwischen jenen Kapiteln und diesen Versen herzustellen. Vielmehr begnügt er sich mit der Feststellung eines einheitlichen Gedankengangs in 6 und 7, aber damit ist über die Schwierigkeiten des Numeruswechsels, des nochmaligen Ansetzens der Paränese nach dem in 10 13 erreichten Schluß und der Wiederholungen (11 18 ff.: 6 6–9) nicht hinwegzukommen.

Argument durchschlagende Kraft besitzen. Pl^c betont sonst außerordentlich stark die Bedeutung der Augenzeugenschaft der Anwesenden für die Motive, das Gesetz zu halten. Hier scheint sie so vollständig vergessen, daß die gegenwärtige Generation nicht einmal erwähnt wird, sondern der Verfasser ganz in der Weise von 10 15[1] über אבותיכם וזרעם spricht. Wenn dies auch, da es sich um verschiedene Vorgänge handelt, kein absoluter Gegensatz ist, so muß es doch fraglich erscheinen, ob ein so plötzlicher Umschwung des Interesses psychologisch erklärlich ist. Nach alledem halte ich es für das einzig Mögliche, 11 8–9 und damit auch die an *'ereṣ zabat ḥalab ud^ebaš* (9) hängenden Verse 10–12, 14–15, in denen 13 seinerseits wieder ein Einschub ist, zu streichen. Weitere Ausscheidungen in 11 zu machen — außer dem glossenartigen und mehr als überflüssigen 22 b — halte ich nicht für nötig. Für Pl^c sind also somit gewonnen: 5 1–4 (6–21 ?) 23–31 9 9, 11, 13–17, 21, 25–29 10 11 a, 16, 17 11 2–5, 7, 16, 17, 22 a, 23–28.

Es wird nunmehr unsere Aufgabe sein müssen, noch einige andere Ansichten über den soeben verhandelten Abschnitt, die sich bei den einzelnen Versen nicht besprechen ließen, vorzuführen und ihnen gegenüber das Recht unserer Scheidung zu verteidigen. Sehr kurz kann ich mich nach allem, was wir schon zu wiederholten Malen über seine Methode der Textkorrektur ausgeführt haben, bei Erbt[2] fassen. Wieder ist es nur ein einzelner Vers (11 5), der sich glatt als Sechser lesen läßt, bei den übrigen sind wieder Textänderungen nötig.

Auch Procksch's Versuch,[3] 9 7 b—10 11 von den übrigen pluralischen Stücken in 5—11 zu trennen und mit 4 1–8, 10 b–31 zusammen ins Exil zu verweisen, halte ich für verfehlt. Über 4 1–31 ist oben ausführlich gesprochen; vor allem möchte ich daran erinnern, daß gerade dadurch, daß die exilischen Verse 25 ff. sich so scharf von dem übrigen Tenor des Kapitels 4 abheben, der vorexilische Charakter desselben gesichert erscheinen muß. Für 9 7 b—10 11

---

[1] Ich erinnere an das dort eingefügte *bakem*, das offenbar eine Beziehung zur Gegenwart herstellen soll.

[2] Sicherstellung S. 70.

[3] E-Quelle S. 281 ff.

beruft sich Procksch auf die Tatsache, daß die Geschichte vom goldenen Kalb erzählt werde; diese habe E[1] noch nicht gekannt, vielmehr habe sie „von Anfang an in dem harmonistischen Werke des Jehovisten“ gestanden, der zudem hier deutlich deuteronomistischen Einfluß verrate. Nun haben wir ja gesehen,[1] daß in der Tat Ex. 32 auf 2 Reihen zu verteilen ist — 1a, 5f, 15–19*, 25–29: 1b, 2—4, 19* (את־העגל) 20–24 — und die angeblich deuteronomistischen Verse 7–14 außer 11b zur zweiten derselben gehören, aber gerade Procksch hat gezeigt, daß diese beiden Reihen nicht auf J und E, sondern auf E[1] und E[2] zu verteilen sind.[2] Auch sonst weist nichts auf einen Einfluß von J in Ex. 32 hin.[3] Nun haben wir aber weiter gesehen, daß dem Verfasser

---

[1] s. S. 115ff.

[2] Daran kann für 7–14 auch der Gebrauch von *jahve*^{h} nicht hindern; er ist — ebenso wie in 5b, was Procksch übersehen hat — durch das *'aśe*^{h} *lanū 'e lohīm* 1b und das *'elle*^{h} *'e lohēka* 8 bedingt.

[3] s. auch S. 117[3]. — Ich betone dies Ergebnis ausdrücklich gegen Greßmann (Mose S. 199ff.). M. E. hat Greßmann dadurch, daß er die beiden Reihen auf J und E verteilte und deshalb als im wesentlichen parallel ansah, den Weg zum Verständnisse sich selbst verbaut, denn dadurch ist folgender Widerspruch in seinen Ausführungen entstanden: Einerseits ist ihm der Wunsch des Volkes, einen sichtbar vor ihm herziehenden Gott zu haben, und die dadurch bedingte Anwesenheit des Moses bei Gott das Tragende der ganzen Erzählung, anderseits soll aber die Verlegung der ganzen Begegebenheit an den Horeb erst sekundär sein. Aber wo hätten wir eine Tradition von einem anderen heiligen Berge, auf dem Jahve sich offenbart hätte? Soll Hosea (9 10), ja man kann noch einen Schritt weiter gehen und sagen, soll auch Pl[a] (Dtn. 4 3) diese Tradition gekannt haben, und keine Spur sonst von ihr geblieben sein? Wie Jdc. 5 5 Dtn. 33 2 und die Wanderung des Elias lehren, bleibt der Sinai-Horeb der Gottesberg! — Ich halte demgegenüber Folgendes für richtig: nach der alten Sage hat es am Horeb ein Fest gegeben, das irgendwie gegen Jahves Befehle verstieß (etwa gegen Enthaltsamkeitsvorschriften?); man hatte ferner eine Tradition, daß am Berge Peor das Volk wider Willen des Moses — oder sollte in Dtn. 4 21ff. eine Spur von einer Mitschuld des Moses sich erhalten haben? — ein Gottesbild sich gemacht habe. Diese Erzählung wurde nun — sei es, weil man sich die Sünde am besten erklären konnte, wenn Moses zur Zeit, da sie begangen wurde, nicht beim Volke war, sei es aus den von Greßmann angegebenen Gründen — an den Sinai verlegt und mit dem dortigen Feste kombiniert. Wann das geschah, werden wir gleich sehen.

von Dtn. 9 die Erzählung vom goldenen Kalbe mindestens auch noch unverbunden zur Verfügung gestanden hat. Nimmt man alles dies zusammen, so wird man die späte Datierung von Dtn. 9 kaum für begründet anerkennen können.

Nun wäre ja allerdings durch die eben durchgeführte Ansetzung von 4[1] und 9 7b ff. deren Zusammengehörigkeit möglich geworden, und Pr. findet in der Tat ein einigendes Band zwischen beiden in der Ablehnung des Bilderdienstes. Daß beide Stücke diesen verwerfen, ist sicher, aber die Art, wie sie es tun, ist ganz verschieden. Dtn. 4 zieht aus einem Verhalten Gottes die Konsequenzen für den Kultus, Dtn. 9 schildert, wie Jahve über das Volk, das diese Konsequenzen nicht gezogen hat, erzürnt ist, es aber doch begnadigt. Dtn. 9 würde die kurze Warnung von Kapitel 4 nur abschwächen, und es ist auch nicht ersichtlich, wie 4 21 ff. neben 9 14b, 25 ff. Raum haben sollte. Wir dürfen also trotz des von Procksch gemachten Versuches 9 7b ff. ruhig in dem von uns angegebenen Zusammenhange belassen.

c) 1. Es muß nunmehr unsere Aufgabe sein, die von Sg^a und Pl^c benutzten Quellen herauszuarbeiten. Für Dtn. 9 haben wir dieselbe schon gefunden, und es kann sich nur noch darum handeln, ob Pl^c die Geschichte vom goldenen Kalbe außer in

---

Es ist hier ferner der Ort, mit einigen Worten auf Brustons Vermutungen hinsichtlich Ex. 32 einzugehen. Auch Br. scheidet in Ex. 32 zwei Reihen (R.Th.Ph. 1883 S. 346 ff.), die er beide J zuweist. Schon das halte ich für falsch. Hinter Ex. 3 bildet *jahve*^{h} durchaus keinen Beweis mehr für J, sondern es ist zwischen J und E^2 zu scheiden (Steuernagel, Th. St. u. Kr. 1899 S. 339). Br.s second jéhoviste trifft in vielen Fällen mit E^2 zusammen, aber die Erkenntnis, daß wir es mit einem Angehörigen der elohistischen Schule zu tun haben, ermöglicht oft eine genauere und sicherere Scheidung. Vor allem aber halte ich Br.s Vermutung, es habe sich ursprünglich um einen Aufstand gegen Moses gehandelt, für verfehlt. Ein unbefangener Leser wird aus Ex. 32 25 dies kaum herauszumerken vermögen; zudem erklärt diese Vermutung die Zwiespältigkeit des Textes nicht, und endlich ist mir Br.s Ausgangspunkt, die Strafe (32 26) sei für das goldene Kalb zu hart und nur bei Aufruhr berechtigt (a. a. O. S. 332), unverständlich. Die Übertretung eines göttlichen Gebotes verdient doch wohl eine härtere Ahndung als die revolte ouverte gegen den menschlichen Führer.

[1] Natürlich kommt für uns nur Pl^b in Frage.

ihrer selbständigen Fassung auch schon in E^1 eingearbeitet gekannt hat; die Entscheidung hierüber wird aber mit der über die Quellen von Dtn. 5 aufs engste zusammenhängen. Hierbei ist es ja ohne weiteres klar, daß Dtn. 5 auf E zurückgeht und es kann sich nur darum handeln festzustellen, auf welche der in Ex. 19 ff. vertretenen Schichten.[1] Wir sahen oben, daß der heutige Verlauf unserer Erzählung in Dtn. 5 eine quellenmäßig außerordentlich komplizierte Geschichte hinter sich hat. Dieselbe Schwierigkeit bietet nun auch Ex. dar.[2] Auch hier hört, wovon am besten auszugehen ist, das Volk den Dekalog, fürchtet, es müsse nun sterben, und bittet den Moses, auf den Berg zu gehen. Man wird annehmen müssen, daß das Volk nach dieser Reihe nur eine *qōl* gehört, die Worte des Dekalogs aus Furcht aber nicht verstanden hat, während es auf Grund anderer, vorhergehender Offenbarungen an Moses diesem die Fähigkeit, mit Gott zu reden ohne zu sterben, zutraute. Dann aber kann 24 11b, das von einem Essen und Trinken vor Jahve berichtet,[3] dieser

---

[1] Literatur vor allem: Jülicher, J. pr. Th. 1882 S. 295 ff. Bruston, R. Th. Ph. 1883 S. 329 ff. und 1885 S. 20 ff. Budde, Z. a. W. 1891 S. 193 ff. Steuernagel, Th. St. u. Kr. 1899 S. 319 ff. Krätzschmar, Bundesvorstellung S. 70 ff. Procksch, E-Quelle S. 85 ff. Smend, Erzähl. S. 159 ff. Greßmann, Mose S. 180 ff. — Leider muß ich mich im Folgenden darauf beschränken, positiv meine Ansicht darzulegen, ohne Schritt für Schritt begründen zu können, warum ich meinen Ausgangspunkt in der Quellenscheidung zwischen J und E von der Linie Budde-Krätzschmar genommen habe, trotz des Widerspruchs, den Steuernagel gegen deren Auffassung erhoben hat. Ich glaube, daß die Entstehung des heutigen Berichtes so allein erklärbar wird, soweit man hier überhaupt kommen kann. Daß nach dem ältesten Bericht von E dieser wahrscheinlich keine Satzungen gekannt hat, ist richtig und hat Steuernagel mit Recht hervorgehoben, aber diese Stufe liegt weit hinter dem zurück, was wir heute in Ex. 19 ff. lesen; es ist die nur noch in Trümmern erhaltene Erzählung vom Bundesmahl im Himmel (Greßmann a. a. O. S. 181). Für die gewöhnlich (auch von mir im Folgenden) E^1 genannte Stufe trifft dies sicher nicht zu. Wenn das Volk sich zum Gehorsam verpflichtet — wovon in jener alten Sage nicht die Rede ist —, dann braucht es Normen, an denen es diesen bewähren kann. Ein Gehorsam ohne solche ist undenkbar (cf. auch Procksch, E-Quelle S. 371).

[2] Steuernagel, Rahmen S. 6.

[3] Von wem das erzählt wird — cf. Greßmann S. 181 f. —, ist

Schicht nicht angehört haben. Man wird also folgendermaßen scheiden müssen: A. Gott ruft dem Volk den Dekalog[1] zu, auf Grund dessen ein Bund in Form eines Mahles geschlossen wird; Moses geht auf den Berg, die Tafeln zu holen (Ex. 20 1–17a, 24 . . . 11b . . . 18b). B. Das Volk, das Moses auf Grund einer vorbereitenden Offenbarung an den Berg herangeführt hat, hört die *qōl* und bittet Moses, auf den Berg zu gehen (Teile von Ex. 19, 20 18–21).[2] — Wo aber haben wir die Fortsetzung dieser Reihe zu suchen? Am nächsten würde es liegen, an 24 4 ff. zu denken. Hier hören wir von der Verlesung eines Bundesbuches, das Moses dem Volke mitteilt und auf Grund dessen ein Bund geschlossen wird. Hier haben wir also den Gedanken einer weitergehenden legislatorischen Offenbarung an Moses, der ein Verstehen des Dekalog durch das Volk verlangt, also der Reihe A angehören müßte. Nun ist aber auch dies wegen des Gebrauches von *jahve*^{h} unmöglich. Daß der Abschnitt deshalb nicht ohne weiteres E[2] abgesprochen werden muß, hat Steuernagel gezeigt,[3] aber es muß als ausgeschlossen gelten, daß er von derselben Hand stammen könnte wie A oder B. Nun bietet aber Ex. die Lösung selbst: der heutige Text ist durch die Hierherversetzung des Bb entstanden. Beachtet man dies, so löst sich die Schwierigkeit von selbst: unser Abschnitt hat die Erzählung von der Annahme

---

zunächst gleichgültig; entscheidend ist vielmehr, daß überhaupt außer Moses noch jemand bei Jahve ist.

[1] Über die heutige Form desselben s. S. 156 ff.

[2] Es ist sehr beachtenswert, daß auch für Ex. 20 eine Vermutung vertreten ist, die der unsrigen über Dtn. 6 1 analog ist. Vor allem Budde (Z. a. W. 1891 S. 229 ff.), Krätzschmar (S. 73 f.) und zuletzt Smend (Erz. S. 160) sind der Ansicht, Ex. 20 18–21 müßten einst den Dekalog unmittelbar nach sich gehabt haben. Das ist ohne Zweifel richtig, nur glaube ich nicht, daß die Verse deshalb umzustellen sind, sondern vielmehr, daß der Dekalog in B eben erst hier stand und bei der Zusammenarbeitung mit A gestrichen wurde, während ihn das Dtn. anscheinend zunächst an derselben Stelle wie B bot (s. S. 112); vor allem ist dadurch aber deutlich geworden, daß die Unsicherheit, was das Volk gehört habe, ohne das Bb zustande gekommen ist. Gegen Krätzschmar (s. auch S. 109 [2]) ist festzuhalten, daß dieses vielmehr ein späteres Stadium darstellt.

[3] Th. St. u. Kr. 1899 S. 339. Cf. auch Procksch, E-Quelle S. 89 Anm. 3 und oben S. 147 Anm. 3.

des Dekalogs durch das Volk verdrängt; diese selbst ist uns verloren gegangen.[1]

[1] cf. Krätzschmar S. 75. — Mit der Scheidung Greßmanns trifft meine eben gegebene vielfach zusammen; A und B entsprechen seiner dritten und vierten Schicht; daß diese selbst eine Geschichte hinter sich haben, habe ich, wo es für unsere Zwecke notwendig war, gleichfalls angedeutet, es näher auszuführen, gestattet mein Thema nicht. — Dadurch, daß ich auf ganz anderem Wege zu einem im wesentlichen gleichen Ergebnis gelangt bin, erlangt dies selbst eine neue Stütze. Ich möchte nur zur Begründung der von mir angewandten Methode ein paar Worte sagen. Ich hatte von Anfang an den Eindruck, daß Dtn. 5 irgendwie auf Vorstufen zu Ex. 20 zurückgreife, die in diesem selbst verloren gegangen oder doch stärker überarbeitet seien als im Dtn. Deshalb hielt ich mich für berechtigt, Dtn. 5 zunächst selbständig und ohne Rücksicht auf Ex. 20 zu analysieren und mir von dort aus einen Weg zum Verständnis der Entstehungsgeschichte der Erzählung zu bahnen; daß der ursprüngliche Eindruck sich dabei als berechtigt erwies und es außerdem gelang, auf diesem Wege auch die Verknüpfung des Dtn. neben dem Bb mit der Horebgesetzgebung organisch aus der Zusammenarbeitung der verschiedenen Schichten heraus zu erklären, halte ich für einen Beweis für die Richtigkeit meiner Methode, soweit unser Thema in Betracht kommt; eine Analyse der Horebsage im ganzen wird natürlich immer von Ex. 19 ff. mit seinem ungleich reicheren Materiale ausgehen müssen.

Die einzige größere Differenz zwischen Greßmann und mir ist folgende: Gr. zieht Ex. 19 zu A, ich zu B. Zwar bin auch ich davon überzugt, daß A eine Erzählung kannte, die die Theophanie vorbereitete, glaube aber, daß Ex. 19 mit seiner Sonderoffenbarung an Moses der Reihe B näher steht. Den Anfang von A aus Ex. 19 herauszufinden, erscheint mir unmöglich. Ob freilich Ex. 19 von Anfang an den Beginn von B bildete oder ob es nicht ehedem einen ganz anderen Sinn hatte, wird kaum noch festzustellen sein (cf. zu letzterem Greßmann a. a. O. S. 198). —

Ganz anderer Ansicht über 24 4–8 ist freilich Cullen (B. o. C. S. 115—129). Er betrachtet dieses Stück als Bestandteil seines Urdeuteronomiums. Nun ist es sicher, daß es sich weder im ursprünglichen Text der Horeberzählung des J noch in dem von E unterbringen läßt. Allein damit ist nichts gegen unsere Vermutung bewiesen. Wohl aber spricht es gegen die von Cullen vertretene, daß er den Vers 24 7, gegen den im Zusammenhang des heutigen Textes nicht das mindeste einzuwenden ist, ebenso wie 24 4 willkürlich ändern muß. Wenn er aber endlich behauptet, die Ähnlichkeit unserer Stelle mit Dtn. 27 1–8, soweit es ursprünglich sei, sei hardly needs to be pointed out (a. a. O. S. 129), so ist doch dagegen zu

Damit ist aber zugleich ein anderes deutlich geworden, nämlich wie der Gedanke eben dieser weitergehenden Offenbarung, die Reihe A bot, entstanden ist. Man wußte, Moses hatte auf dem Berge Gesetze empfangen; nach der ursprünglichen Auffassung war es der Dekalog gewesen (bezw. die Tafeln, auf denen jener stand). War er nun schon angeführt, so lag die Vermutung nahe, Moses habe noch andere empfangen. Auf die Frage nun nach deren Inhalt — eine Frage, die sich, wie gesagt, nicht ursprünglich an die Erzählung geknüpft zu haben scheint — antwortet Pl^{c}: das Deuteronomium, Ex. 24 4 ff. aber: das Bundesbuch. Es kann nun fraglich erscheinen, ob Dtn. 5 das Bb schon an dieser Stelle gelesen hat und es bewußt verdrängen wollte, oder ob es in Ex. 20 ff. noch Unklarheit über das, was dem Moses damals offenbart sei, fand und diese benutzte, um so sich selbst an die Horebgesetzgebung anzuknüpfen. Ich halte letzteres für das einzig Mögliche[1] angesichts des Mangels einer straffen Gedankenführung in Dtn. 5, die nicht auf eine so umgestaltende Absicht schließen läßt. Dann aber hat Pl^{c} auch noch den in Ex. verdrängten Schluß der Reihe A gekannt; Spuren von diesem haben sich in Dtn. 5 28 ff. — außer 5 29 = Ex. 20 18 — erhalten.

Es bleibt nun nur übrig zu zeigen, daß auch metrisch diese Scheidung berechtigt ist. Nun verläuft in der Tat die Reihe B in Siebenern,[2] also ganz so wie die entsprechende Reihe in

---

sagen, daß außer der Tatsache, daß hier wie dort ein Altar gebaut wird, zwischen beiden auch nicht die mindeste Ähnlichkeit besteht, denn die *maṣṣeba^{h}* (oder *maṣṣebot*) von Ex. 24 4 mit den *'^{a}banīm lo' tanīp '^{a}lēhem barzel* von Dtn. 27 5 zu identifizieren, ist ein Ding der Unmöglichkeit.

[1] So mit Steuernagel, Rahmen S. 25 Anm. gegen Smend, Erz. S. 161. Daß Dtn. 5 Ex. 20 1–17, 18–21 schon in dieser Reihenfolge gelesen hat, ist sicher, aber eben diese ist nicht um des Bb willen erfolgt.

[2] Eine metrische Analyse von Ex. 20 28–21 ergibt folgendes Bild:

18 וכל העם ראים את־הקול[ות] ואת־הלפדים ואת קול השפר

−××| −××|−××|−××|=‿× × ×| −×|−×××

ואת־ההר עשן ויירא[ו] העם וינער ויעמדו מרחק׃

−××|−×××|−×××|−×|‿−××|−×|−×××

Dtn. 5. Schwieriger steht es bei der anderen, die ja nur in Trümmern erhalten ist. Hier läßt sich das ursprüngliche Metrum nicht mehr mit völliger Sicherheit feststellen; um so beachtenswerter muß es erscheinen, daß 20 1 und 24 18 sich als glatte Sechser darstellen.[1] Nun besteht hier freilich eine große Schwierigkeit: die Versmaße lassen sich zwar auf die einander entsprechenden Reihen verteilen, aber der Text der Verse selbst lautet in Ex. ganz anders als in Dtn. 5, ja gerade diejenigen, die hier das Metrum am deutlichsten zeigen, sind sprachlich mit am stärksten deuteronomistisch,[2] können also unmöglich glatt aus E übernommen sein. Wir können uns hier einer Konsequenz nicht entziehen: beide Reihen müssen vor ihrer Zusammenarbeitung in Dtn. 5 eine selbständige deuteronomistische Formung erfahren haben, also noch getrennt bestanden haben. Das heißt aber nichts anderes als: Dtn. 5 ist n i c h t aus Ex. 20 geflossen, sondern b e i d e s t e h e n a u f e i n e r S t u f e n e b e n e i n a n d e r. So erklärt sich auch das Fehlen so mancher Züge in Dtn. 5 am besten. Es sei nur an den Besuch der Ältesten des Volkes bei Jahve auf dem Berge (Ex 24 1, 9, 10, 11 b) erinnert, in welcher Erzählung Greßmann wohl mit Recht den Kern der Bundesschließung

---

ויאמרו אל משה דבר־אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר 19
–××|–×|–×××|–××| –× ××| –××| – ××
עמנו אלהים פן נמות: 20 ויאמר משה אל העם אל תיראה
–××| – × ×| – × ×|–× | –××| –××| –××
כי לבעבור | נסות אתכם בא האלהים ובעבור תהיה
–××| – ××|–××|– ×|–××| –× | – × × ×
יראתו על פניכם לבלתי תחטאו: (21) ויעמד העם מרחק . . .
–××|–××| – ×× | – × ×|–× ×| – ×× | –××

1 וידבר אלהים את־כל־הדברים האלה לאמר 20 1
⩡ ××| ⩡×|≃× ×|⩡ × × |⩡ × ×|⩡×××
ויבא משה בתוך־ הענן ויעל אל ההר 24 18
⩡ × ×|⩡××|⩡××| ⩡×| ≃×|≃××
[ויהי משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה
⩡×|≃ ×××| ⩡ ×× ×| ⩡×|≃× |≃××]

[2] Ich erinnere nur an folgende Ausdrücke: *jahveh 'elohēnū* (5 2); *šamar la'asōt* (5 1; über das Verhältnis dieses Ausdruckes zu E cf. Procksch, E-Quelle S. 276); *haḥuqqīm wehammišpaṭīm* (5 1); *šema' jiśra'el* (5 1).

sieht;[1] so erklärt es sich auch am befriedigendsten, daß, wie wir sahen, im Dtn. der Dekalog wohl einst an anderer Stelle gestanden hat als in Ex. 20, nämlich erst hinter 61. Allein andererseits haben wir auch gesehen, wie gerade die durch die Zusammenarbeitung von A und B in Ex. 20 entstandene Unklarheit es gewesen ist, die die Vorstellungswelt des Dtn. erst ermöglicht hat. Nimmt man dies hinzu, so ergibt sich als Resultat: Pl^c hat zwei vor ihm schon jede für sich deuteronomistisch bearbeitete Erzählungsreihen über die Horebereignisse nach dem Muster von Ex. 20 ff., doch ohne 24 4 ff., kombiniert. So wird man, glaube ich, dem Tatbestand in beiden Stücken am besten gerecht.

Damit ist zugleich die Frage, welche der Schichten von E als Quelle anzunehmen ist, erledigt. Haben wir in A „die schönste, klassische Form“[2] der Sage vor uns, in B aber eine „Variante, wo sich die Sage fast schon der erbaulichen Legende nähert“,[3] so werden wir gut tun, A für E^1, dann aber B für E^2 in Anspruch zu nehmen.[4] Dem Pl^c hat dann also bereits E^1 + E^2 vorgelegen,[5] aber dieses auch noch selbständig ohne die Zusammenarbeitung mit J.[6] Denn selbst die eine Berührung im Sprachgebrauch mit J, die Cornill[7] aufdeckt, beweist nach dem oben dargestellten Sachverhalt nur, daß eine der beiden Reihen — es handelt sich um B — ihre deuteronomistische Bearbeitung von einem Manne erhalten hat, der auch die Darstellung des J kannte, wenn man selbst soviel aus einem einzelnen Ausdruck schließen will. Für Pl^c selbst aber beweist er nicht das geringste.

Ganz ähnlich steht es mit Dtn. 9 7b ff. Hier liegt die Sache, wie wir schon sahen, so, daß Pl^c neben E^1 noch die zweite in Ex. 32 vorhandene Schicht gekannt hat, aber diese sicherlich noch selbständig.[8] Es kann sich also nur darum handeln, fest-

---

[1] a. a. O. S. 181 f.
[2] Greßmann a. a. O. S. 195.
[3] Derselbe ebenda S. 198.
[4] cf. Procksch, E-Quelle S. 89 Anm. 3.
[5] Derselbe ebenda S. 277.
[6] cf. Steuernagel, Rahmen S. 24 f.
[7] Einl. S. 41 [5 4 *mittōk ha'eš*: Ex. 19 18 J.].
[8] s. S. 118. — Daß Dtn. 9 nicht auf die heutige Gestalt von

zustellen, ob es diese daneben auch schon in der Verbindung mit E^1 gekannt hat, und diese Frage ist m. E. aus folgendem Grunde zu bejahen: Erst E^2 kann nach allem, was wir oben gesehen haben, die Erzählung vom goldenen Kalbe mit Ex. 32, soweit es E^1 ist, verbunden haben.[1] Andererseits verrät in Pl^c kein Anzeichen, daß diese Zusammenstellung etwas von ihm selbst Geschaffenes wäre, vielmehr spricht die Selbstverständlichkeit, mit der er diese Erzählung in dem Rahmen der Horebereignisse bietet, entschieden dafür, daß diese Kombination schon vollzogen war. Das Ergebnis, das wir über das Verfahren des Pl^c gewinnen, ist also hier das gleiche wie in Dtn. 5. Er benutzt die einzelnen Geschichten der älteren und jüngeren Überlieferung und stelllt sie zu einem neuen Ganzen zusammen. In dieser Zusammenarbeitung aber lehnt er sich an Vorbilder an, die ihm die Entwicklung der Volkssage selbst bot; ob wir in diesem Verfahren eine typische Erzählermethode des alten Israel vor uns haben, lasse ich dahingestellt, solange es nicht an umfangreicherem Material untersucht ist. — Für unsere Zwecke genügt es festzustellen, daß für die geschichtlichen Teile des Pl^c E^1+E^2 ebenso als Quelle nachgewiesen ist wie die einzelnen, noch selbständigen, Stränge der alten Überlieferung, und zwar ersteres als methodisches Vorbild, letztere als materiale Quellen.

Was endlich die Bekanntschaft mit J betrifft, so sind die Hauptberührungspunkte mit ihm[2] dadurch hinfällig geworden, daß Ex. 32 auf E^1 und E^2, nicht aber auf J und E zu verteilen ist. Es bleibt, da Dtn. 9_{22-24} und 10_{1-5} haben ausgeschieden werden müssen, nur eine Parallele übrig, nämlich zwischen Dtn. 9_{9b} und Ex. 34_{28a} *leḥem lo' 'akal[ti] umajim lo' šata[h]* (*bezw. šatīti*).[3] Aber selbst wenn dieser Vers in Ex. 34 von der Hand des J stammen sollte,[4] würde er nicht einmal für den ganzen Vers 9_9

Ex. 32 zurückgehen kann, fühlt anscheinend auch Marti (Kautzsch[3] S. 255 f.).

[1] s. S. 147[3].

[2] Die ausführlichste Zusammenstellung s. bei Driver, Com. S. 112, und cf. auch Kittel, G.V.J. I[2] S. 275 Anm. 3.

[3] cf. vor allem Kittel, G.V.J. I[2] S. 274 Anm. 3.

[4] So vor allem Kittel ebenda S. 468 Anm. 2 und 3, doch cf. auch Baentsch, Com. zu Ex. 34_{28}.

Abhängigkeit von J beweisen, da 9 9a eine ganz charakteristische Abweichung vom Sprachgebrauch des J enthält,[1] sondern nur wahrscheinlich machen, daß Pl^{c} auch die J-Tradition gekannt hat. Als Quelle hat Pl^{c} den J sicher nicht benutzt, sodaß wir es in 9 9b wahrscheinlich mit einer unbewußten Erinnerung an jene Kette der Überlieferung zu tun haben.

Auch für die paränetischen Teile des Pl^{c} hat E die Darstellung beeinflußt, es zeigt sich dies vor allem an der einzigen[2] historischen Notiz, die dieser Paränese eingearbeitet ist. 11 3–5 geht auf Ex. 14 zurück und hiervon wieder auf die Darstellung, die E diesem Ereignis gegeben hat.[3] Weitere Parallelen lassen sich kaum aufzeigen; bei 11 24, das Cornill mit anführt,[4] ist es zweifelhaft, ob überhaupt eine der beiden an sich möglicherweise zugrundeliegenden Stellen[5] als Quelle anzunehmen ist, oder ob nicht eine freie Erinnerung vorliegt. Hingegen ist es sicher, daß Pl^{c} auch den Sg^{a} gekannt hat und in gewissem Sinne nach dessen Vorbild seine Mahnungen gestaltet. Man vergleiche nur 10 17 mit 7 21; 11 3 mit 7 18, 19; 11 23 mit (7 1 ff. und) 9 5b; 11 23b mit 9 1a; 11 2 mit 7 9, 8 5 und 9 3, 6.[6] Auch ist es wahrscheinlich, daß schon 6 14 ihm mit vorgelegen hat (cf. 11 16, 28), dieser Vers also ein sehr alter Zusatz zu Sg^{a} ist. Demnach ist Pl^{c} zweifellos jünger als Sg^{a}; über die Zeit seiner Abfassung wird unten noch genauer zu reden sein,[7] doch sei bei dieser Gelegenheit im voraus auf die Berührung zwischen Jer. 4 und Dtn. 10 16 hingewiesen.

2. Es ist nun hier endlich der Ort, die Frage nach der Zugehörigkeit von 5 6–21 zu Pl^{c} zu erledigen. Puukko[8] ent-

---

[1] *lūḥōt ha'^{a}banīm* statt *luḥot '^{a}banīm* wie stets bei J (Ex. 34 1, 4) und davon abhängig Dtn. 10 1 (s. auch S. 119). Es ist also eine Ungenauigkeit, wenn Procksch (E-Quelle S. 282) unsern Ausdruck für die Abhängigkeit von J mit anführt, vielmehr spricht er gerade gegen eine solche, wenigstens soweit 9 9a in Frage kommt.

[2] 11 6 kommt, da sekundär, nicht in Frage.

[3] So mit Oettli und Driver, Comm. z. St., sowie Procksch, E-Quelle S. 376, gegen Wiener (Pent. Stud. S. 209 f.), denn der Schluß von Dtn. 11 4 klingt an den von Ex. 14 27 (JE), aber nicht 14 28 (P) an.

[4] Einl. S. 41.

[5] Gen. 15 18 J; Ex. 23 21 E. — So auch Montet S. 167.

[6] *jada' kī* cf. Bertholet, Com. S. 34.

[7] s. S. 261.

[8] Dtn. S. 167 ff.

scheidet sich dafür, daß Pl^c den Dekalog aus einer alten Schrift herübergenommen habe, und zwar, da er bei der Heiligkeit der zehn Worte nichts daran zu ändern wagte, in der singularischen Fassung. So gewiß nun zwar der Dekalog seiner Substanz nach sehr früh eine hohe Autorität besessen hat, so zeigt er doch in der Sprache aufs deutlichste spätere, speziell deuteronomistische, Einflüsse.[1] Wie verträgt sich dies mit der Scheu des Pl^c, ihn hinsichtlich des Numerus in eine andere Form umzugießen? Die Frage wird noch besonders dadurch kompliziert, daß uns derselbe Dekalog auch in Ex. 20 vorliegt, dort aber in Einzelheiten anders lautet als an unserer Stelle.[2] Eine genaue Vergleichung dieser Abweichungen lehrt aber, daß in der überwiegenden Anzahl der Fälle Dtn. 5 die jüngere Fassung darbietet. Aber darüber darf doch nicht vergessen werden — und das ist für die Frage nach der Autorität des Wortlautes schlechthin entscheidend —, daß auch in Ex. 20 eine deuteronomistische Fassung des Zehn-Gebotes vorliegt.[3] Daraus aber ergibt sich als erstes Resultat, daß Pl^c nicht der Verfasser des Dekalogs sein kann, daß er selbst vielmehr erst die zweite Stufe in einem Prozeß darstellt, der die äußere Gestalt dieses Dokumentes umformte.

---

[1] Meisner geht so weit, zu behaupten: „Eine Loslösung der Überströmungen vernichtet zugleich den Dekalog“ (Der Dekalog S. 9). Nach ihm verbleiben nach Streichung der deuteronomistischen Zusätze vom ersten Teile nur die Worte: אנכי יהוה . . . כי אנכי אל קנה פקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים ועשה חסד לאלפים: לא תשא את שם . . לשוא כי לא ינקה אשר ישא את שמו לשוא: כבד את אביך ואת אמך:

[2] Das vollständigste Verzeichnis dieser Abweichungen bietet König, N.K.Z. XII S. 363 ff.

[3] Wenn Lotz — der im übrigen zugibt, daß in den Zusätzen zu dem ursprünglichen Wortlaut sich mehrere Ausdrücke finden, die „sonst nur oder wenigstens am gewöhnlichsten im Dtn. vorkommen“ (P.R.E.^{3} IV S. 562) — aus dem Umstand, daß diese Zusätze in Dtn. 5 sich zahlreicher und erweiterter finden als in Ex. 20, schließen will, letztere bis auf einzelne den Abschreibern zuzuweisende — so *hagger* — seien nicht „überhaupt deuteronomistisch“, so ist dem entgegen zu halten, daß dieser Beweis nur dann zwingend wäre, wenn die von uns auf Grund des Tatbestandes angenommene Entwicklung der deuteronomistischen Formulierung aus anderen Gründen unhaltbar wäre.

Zu dem gleichen Ergebnisse führt eine Untersuchung der einzelnen deuteronomistischen Wendungen im Ex.-Texte[1] auf ihr Vorkommen in den einzelnen Schichten des Dtn. Hierbei ergibt sich:

Nr.	Vers	Wendung	Pl^a	Pl^b	Pl^c	Pl^d	Sg^a	Sg^b	R	Bemerkung
1	2	הוצאתך מארץ מצרים	1	1	6*	1	6	—	6	*2 × in 5 6–21
2	2	מבית עבדים	—	—	1*	—	4	—	1	*in 5 6
3	3	אלהים אחרים	—	—	3*	—	4[2]	—	11	*1 × in 5 7
4	4	פסל[3]	—	3	1*	—	—	—	4[4]	*in 5 8
5	5	השתחוה ועבד	—	—	2*	1	1	—	3	*1 × in 5 9
6	6	לאהבי	—	—	1*	—	3	1	7	*in 5 10
7	6	שמר מצותי	2	—	2*	1	7**	1	3	*je einmal in 5 10, 12 5 **Anm.[6]
8	10	אמה[7]	1*	—	2**	—	4	—	—	*in 12 12 **5 14,18
9	10	גרך אשר בשעריך	s. S. 92 Nr. 2							
10	12	יאריכון ימיך	—	—	1*	—	2	—	2	*in 5 16
11	12	Das in LXX stehende ייטב לך ist wohl Angleichung an Dtn. 5 16								
12	12	אדמה אשר יהוה נתן	—	—	2*	—	7**	—	5	*1 × in 5 16 **Anm.[8]
13	13	רצח[9]	—	—	1*	—	2	—	2	*5 17

---

[1] Nach Meisner a. a. O. — Nicht mit untersucht ist das von ihm gleichfalls angeführte *jahve^h 'e lohēka*, da dieses keiner Schicht des Dtn. eigentümlich ist.

[2] Dreimal in dem für Sg^a bezeichnenden Abschnitt 13 2–19.

[3] *pesel* ist gar kein deuteronomistisches Wort, findet sich vielmehr auch Jdc. 17 3–4 18 18–31 (cf. Nowack, Com. zu Jdc. 17—21 und Lotz, Th. Lit.-Bl. 1894 Nr. 9). Übrigens sei darauf hingewiesen, daß die Bedenken von Fuchs (Z.a.W. 1906 S. 139 f.) nur die Worte von *t^e mūna^h* an, aber nicht den ganzen Vers betreffen.

[4] Zu dieser Stelle (27 15) s. S. 81 Anm. 5.

[5] In 5 12 mit inhaltlich angegebenem Befehl *(et-jōm haššabbat)*.

[6] Viermal davon wohl phrasenhaft.

[7] Nach Meisner gehört *'ama^h* zu den Worten, die in „JE und D gleichmäßig vertreten sein können" (S. 6). Das ist richtig, *'ama^h* hier aber doch aufzuführen, weil nicht sein Vorkommen, sondern sein Verhältnis zu *šipha* beachtenswert ist. Nur Dtn. liest ausschließlich *'ama^h* (28 38 ist sicher R), während alle anderen Pentateuch-Quellen beide gebrauchen, und zwar Bb vor allem *'ama^h*, J und P (und ebenso Jes. und Jer.) *šipha^h*.

Wenn nun auch bei dem geringen Umfange des Vergleichsmaterials Vorsicht vor übereilten Schritten geboten ist,[1] so muß doch aus sprachlichen Gründen die Abfassung durch Pl^{c} gleichfalls als äußerst unwahrscheinlich gelten; haben doch diese Ausdrücke in ihm außerhalb des Dekalogs größtenteils überhaupt keine Parallele. Andererseits aber ist das Ergebnis auch nicht derart, daß nun etwa der Verfasser einer der anderen Schichten des Dtn. sich als Urheber des Dekalogs erweisen ließe. Nur so viel kann gesagt werden, daß der Text in Ex. 20 von Sg^{a} beeinflußt ist. Damit ist nun freilich für die Herkunft des Dekalogs und seine Einfügung in das Dtn. nur ein rein negatives Ergebnis erzielt.[2] Insonderheit bleibt die Frage nach seinem Verhältnis

---

[8] Bei 26 2 ist unsicher, ob mit LXX *'^{a}šer tabī me'arṣ^{e}ka* zu streichen ist.

[9] Auch *raṣaḥ* ist nicht spezifisch deuteronomistisch; es steht nur noch 19 3, 4, 6 und davon abhängig 4 42, zugleich an diesen Stellen mit leichter Bedeutungsverschiebung gegen 5 17.

[1] cf. Kräutlein, Die sprachl. Verschiedenheiten in den Hexateuchquellen S. 13 f.

[2] Die Frage nach der Herkunft des Dekalogs läßt sich im Rahmen einer Arbeit wie der vorliegenden naturgemäß nicht erschöpfend behandeln. Ich beschränke mich daher, wenn auch ungern, darauf, zu skizzieren, in welcher Richtung m. E. die Lösung liegt. — Die ungleiche Länge der zehn heiligen Worte legt die Vermutung nahe, daß sie einst alle von der lapidaren Kürze und Schärfe des 5.—10. waren. Nun ist es beachtenswert, daß nur die Erweiterungen, die über diese kurzen Formeln hinausgehen, es sind, die deuteronomistischen Sprachgebrauch verraten. Sind wir also berechtigt, eine kurze Urform zu vermuten, — einen Rekonstruktionsversuch s. bei Kittel, G.V.J. I^{2} S. 552 — so erhebt sich die Frage nach deren Alter. Hier ist es äußerst beachtlich, daß die meisten neueren Arbeiten auf unserem Gebiete — Procksch, E-Quelle S. 371, Kittel a. a. O. und Greßmann, Mose S. 471 ff. — übereinstimmend zu dem Ergebnis kommen, daß gegen den mosaischen Ursprung dieser Fassung Stichhaltiges nicht einzuwenden ist. Die Beweisführung — cf. auch die gute Zusammenstellung der Gründe und Gegengründe bei König, N.K.Z. XVII S. 565 — 584 — im einzelnen durchzugehen, ist hier nicht der Ort, nur zwei Punkte seien berührt: 1. Bei der Unsicherheit über den ursprünglichen Sinn der Sabbathfeier, die auch etymologische Gründe nicht beseitigen, vor allem bei der Unklarheit darüber, ob es sich von Anfang an um einen Wochensabbath handelt, kann man hinsichtlich dieses Gebotes in seiner Urform *zakōr et-jōm*

zu Pl^{c} immer noch offen. Auch der an sich naheliegendste Weg, die Abweichungen, die Dtn. 5 gegen Ex. 20 bietet, auf ihren Sprachcharakter zu prüfen, führt nicht zum Ziel; die Differenzen sind zu geringfügig, und der Tatbestand zu wenig einheitlich, um ein festes Ergebnis zu zeitigen. Es ergibt sich nämlich:

Nr.	Vers	Wendung	Pl^{a}	Pl^{b}	Pl^{c}	Pl^{d}	Sg^{a}	Sg^{b}	R	Bemerkung
1	12	שמר	s. S. 92 Nr. 4							
2	12/16	כאשר צוה יהוה	3	—	2*	—	1	—	9	*2× in 5 6 ff.
3	15	זכרת כי עבד								
		חיית בארץ מצרים	—	—	1*	—	3	—	1	*in 5 15
4	15	יוצאך משם	s. S. 158 Nr. 1							
5	15	ביד חזקה ובזרע נטויה	—	—	2*	—	2	—	—	*1× davon 5 15
6	15	על כן צוה יהוה [1]	—	—	1*	—	5	—	—	*5 15
7	16	למען ייטב לך [2]	—	—	1*	—	1 [3]	—	4	*5 16
8	18	אוה [4]	—	—	1*	—	5	—	1	*5 18

Wir müssen also nach anderen Kennzeichen suchen. Puukko [5] glaubt nun die Lösung dadurch geben zu können, daß er hervorhebt, daß die Pl^{c} zuzuschreibende „Darstellung in 9 8—10 5 durchweg

---

haššabbat l^{e}kŏdschō vielleicht zu einem non liquet kommen, aber eine entscheidende Instanz gegen die Mosaizität des Dekalogs bietet es keinesfalls; man beachte auch ähnliche Gebote im alten Ägypten (cf. Brugsch, Steininschrift und Bibelwort^{2} S. 251, 254). 2. Spricht es nicht gegen eine frühzeitige Autorität der zehn Gebote, daß man überhaupt wagte, daran zu ändern? Dagegen ist zu erinnern an das schon wiederholt über die Methode der Reproduktion alter Texte Gesagte, und vor allem ist darauf hinzuweisen, daß doch nicht die heiligen Worte s e l b s t verändert wurden (d e s h a l b stehen sie in Dtn. 5 in pluralischer Umgebung singularisch), sondern daß, gerade weil die zehn Normen unverrückbar feststanden, nur „die Möglichkeit blieb, daß der Fortschritt der religiös-sittlichen Erziehung Israels sich in Modifikationen der Form des Grundgesetzes ausprägte“ (König a. a. O. XII S. 380).

[1] Die Phrase ist mit der an den übrigen herangezogenen Stellen gebrauchten nicht identisch (cf. 15 11, 15 19 7 23 18, 21), aber offenbar von ihnen abhängig.

[2] s. S. 158 Nr. 11.

[3] Steuernagels Vermutung (Com. S. XXXV Nr. 38 a), die Phrase sei stets redaktionell, entscheidet sich bei 12 25.

[4] Nur hier im hithpael.

[5] Dtn. S. 163 unter Berufung auf Driver, Com. S. 112 ff.

Bekanntschaft mit JE voraussetzt", das seinerseits den Dekalog enthalten habe. Nun haben wir gesehen, daß Kapitel 9 und 10 nicht JE, sondern E^1+E^2 zugrunde zu liegen haben. Allein für unsere Frage ist das gleichgültig, da auch E^1+E^2 den Dekalog enthalten hat, wenn auch nicht in der heutigen Gestalt. Nun aber ist der Dekalog mit einer Einleitungsformel versehen, die sonst in Pl^c einen Einschub andeutet,[1] und zudem muß man sich gegenwärtig halten, daß der Dekalog von Pl^c keineswegs eine glatte Fortbildung desjenigen von Ex. 20 bildet, also auch nicht direkt diesen als Quelle benutzt hat. Vielmehr ist — ganz abgesehen von der Begründung des Sabbathgebotes — wenigstens eine der Abweichungen auf seiten des Ex.-Textes sekundär, nämlich das ו in 20 4.[2]

Nimmt man dies zusammen, so wird man folgendem Ergebnis nicht wohl ausweichen können: 1. Pl^c einen Dekalog geboten, wahrscheinlich an anderer Stelle als heute. 2. Die heutige Gestalt und Stellung[3] des Dekalogs stammt von dem Glossator, der 4 13 f. 9 20 10 1–5 einschob. Völlige Sicherheit wird hier kaum zu erreichen sein, allein da, wie wir sehen werden, Pl^c höchstwahrscheinlich noch vor 600 schrieb,[4] gewinnen wir nur durch unsere Annahme die für die Geschichte der deuteronomistischen Kommentierung des Dekalogs, von der uns Dtn. 5 ja schon die zweite, aber keineswegs letzte[5] erreichbare Stufe darstellt, nötige Zeit.

3. Wir wenden uns nunmehr der Frage zu, welche Schriften Sg^a voraussetzt. Naturgemäß ist die Antwort darauf in einem zum größten Teile paränetischen Abschnitt, der nur verhältnismäßig geringe historische Erinnerungen bietet, schwieriger als in Pl^c mit seinen längeren geschichtlichen Erzählungen. Es kommt hinzu, daß die historischen Notizen zum Teil so allgemein gehalten

---

[1] *ba'et hahi'* s. S. 121.

[2] Zuerst so Wellhausen, Komp. S. 89 Anm.

[3] Die Umstellung kann kaum vor der Zusammenarbeitung von Pl^c und Sg^a erfolgt sein, da 6 1 sonst wohl ebenso wie der entsprechende Vers von Ex. 20 18–21 verschwunden wäre.

[4] s. S. 261 f.

[5] cf. Z.a.W. 1903 S. 347 ff., 1913 S. 313 f. und dazu König, Moderne Pentateuchkritik S. 33 ff.

sind, daß auf sie nichts zu bauen ist.[1] Eine Zusammenstellung der Parallelen ergibt aber folgendes Bild: Dtn. 6 7 = Ex. 13 3ff. Rd.[2]; Dtn. 7 6 = Ex. 19 5 f. Rd. Am. 3 2; Dtn. 7 9 = Ex. 34 6 Rd.; Dtn. 7 13 = Gen. 30 2 E (und 22 17 26 3, 24 Rd.); Dtn. 7 23 = Ex. 23 27 a E[3]; (Dtn. 7 24 = Jos. 10 10 f. 24 12 E gegen Jdc. 1 5 ff. J?[4]); Dtn. 8 2 = Ex. 16 35 a E[5] (ebenso Dtn. 8 4); Dtn. 9 1 = Num. 13 28 J[6]; Dtn. 9 2 = Num. 13 33 E Am. 2 9; Dtn. 9 5 = Gen. 15 16 E. Demnach ist auch für Sg^a — außer Amos — E die Hauptquelle und J tritt nur gelegentlich mit einer Nebenbemerkung hervor.

4. Als Resultat haben wir also gewonnen: 1. Als Quelle für die Geschichtsdarstellung in Dtn. 5—11 ist E anzusehen — für Pl^c in seiner erweiterten Gestalt $E^1 + E^2$ — und zwar sicher noch als selbständige Schrift.[7] 2. Die Berührungen mit J sind so gering, daß von einer Benutzung dieser Schrift nicht die Rede sein kann; es handelt sich um — zum Teil wohl unbewußte — Erinnerungen an die von ihm gebotene Form der Überlieferung. 3. Den Verfassern standen zum Teil noch Vorstufen der heutigen Ex.-Tradition selbständig zur Verfügung. 4. Pl^c ist später als Sg^a.

Die engen Beziehungen zwischen Dtn. und E sind außerordentlich beachtenswert.[8] Sie legen den Gedanken nahe, daß zwischen beiden Schulen, der elohistischen und der deuteronomistischen, eine positive Verwandtschaft bestand. Sollte nicht auch das eigenartige Verhältnis beider in Jos.[9] in dieselbe Richtung weisen?

5. Es ist endlich noch die Herkunft der in 5—11 sekundären Stellen zu untersuchen. Hierbei handelt es sich natürlich zum großen Teile lediglich um Glossen, durch die ein Späterer sich

---

[1] cf. Procksch, E-Quelle S. 273 und 7 18.

[2] s. S. 130 Anm. 8.

[3] s. S. 138.

[4] cf. Procksch, E-Quelle S. 274.

[5] cf. denselben ebenda S. 82 ff., vor allem aber die ausführliche Begründung bei Bacon, Triple Tradition S. 84 ff.

[6] Mit Procksch ebenda S. 101 f.—13 28 b aus dem Zusammenhang zu reißen, erscheint mir unmöglich.

[7] cf. schon Krätzschmar (dessen D^2 = Pl^c) S. 76 Anm. 2.

[8] cf. auch das über Pl^a Gesagte.

[9] cf. Budde, Rel. S. 158 f. — Zur ganzen Frage cf. Sellin, Einl. S. 52 auf Grund von Procksch, E-Quelle S. 243.

irgend einen Gedanken unterstreichen (5 5, 31 b, 32 6 14 7 7, 8, 11, 12 a, 16 b, 24 b 8 1, 2 b, 11 b 9 4 b 10 18–20 11 32) oder verdeutlichen wollte (5 22), oder um Auffüllung der einen Schicht durch Gedanken der anderen (11 18–21 und ähnlich 9 10, 12, 18–20), oder um Klammern bei der Zusammenarbeitung (6 2, 3 9 7 b, 8). Sodann finden wir Stücke, die eine gewisse Selbständigkeit besitzen, so das alte Gesetz 7 1–2[1] (erweitert durch 7 3 [cf. Gen. 34 9 E] und 7 4–5, mit dem wieder 7 25–26 auf einer Stufe stehen), ferner das späte 10 14, 15, 21, 22 11 1 und die Schilderung des Landes 11 10–15, für die sich aber eine bestimmte Quelle nicht aufzeigen läßt. Hingegen lassen sich eine Reihe anderer Stellen auf J (so sprachlich 6 20–25 cf. 6 25 mit Gen. 15 6, 11 6 auf Gen. 7 4; sachlich 6 16 auf Ex. 17 2, 7, 10 1–5 auf Ex. 34 1 ff., auch 9 22–24 auf Ex. 17 7, allerdings auch auf Num. 11 1–3 E 4–34 JE) oder E (so sprachlich 8 6 auf Ex. 18 20, sachlich 7 9, 10 auf Ex. 20 5 Ed, 8 15, 16 auf Ex. 16 4 17 15 gegen Num. 20 8 b[2]) oder auf redaktionelle Stellen (7 22 auf Ex. 23 29 b) zurückführen. Das immerhin deutlich bemerkbare Überwiegen der von J beeinflußten Stellen weist auch darauf hin, daß Spätere, die dessen Tradition kannten, in Dtn. 5—11 manches vermißten. So scheinen auch die Glossen dafür zu sprechen, daß Sg^a wie wie Pl^c im wesentlichen E folgten.

d) Über den literarischen Charakter aber von Sg^a und Pl^c, der nicht so klar zu Tage liegt, wie der von Pl^a kann erst gesprochen werden, wenn die Beziehungen zwischen diesen Schichten und dem Gesetze geklärt sind.

2.

Kapitel 29 und 30.

Weitere paränetische Abschnitte finden wir am Schlusse des Dtn. Warum wir von diesen die Segens- und Fluchperikope (Kapitel 28) abtrennen und zum Gesetze ziehen, wird später deutlich werden.[3] Wir haben es zunächst nur mit den Kapiteln 29 und 30 zu tun.

a) Auch diese können nicht von einer und derselben Hand

---

[1] Doch cf. auch S. 232.

[2] cf. Procksch, E-Quelle S. 273.

[3] s. S. 252.

stammen, und zwar bildet wiederum der Wechsel des Numerus das sichere Kennzeichen dafür, in welcher Richtung die Nähte verlaufen. Zwar glaubt Hollenberg[1] in dem Gebrauch des sonst im Dtn. nicht üblichen Ausdruckes *'ala*^{h} in beiden Kapiteln (29 11, 13, 18, 19, 20 30 7) den Beweis für deren ursprüngliche Einheit zu haben. Allein bei genauerem Zusehen ergibt sich doch, daß seine Beobachtung gegen ihn selber spricht. *'ala*^{h} ist ursprünglich die Verwünschung bezw. Selbstverwünschung, mit der der Übertreter eines Vertrages belegt wurde (Ez. 17 19 Dtn. 29 20).[2] Von hier aus ergibt sich von selbst eine doppelte Entwicklung. Entweder der Begriff der eidlichen Bindung schlechthin ohne Rücksicht auf die Tatsache, daß sie durch einen Fluch gesichert war, gewann das Übergewicht — so Gen. 24 41 26 28 1. Reg. 8 31 Ez. 16 59 17 13, 16, 18 2. Chron. 24 22 Neh. 10 30 — oder aber der Begriff des Fluches unter Zurückstellung des Gedankens, daß er an die Verletzung eines Eides gebunden war — so Jer. 23 10 29 18 44 12 Jes. 24 6 Ps. 10 7 59 13 Sach. 5 3 Dan. 9 11 Thr. 3 65 2. Chron. 34 24 (= Dtn. 29 19) Hiob 31 30, am vollständigsten in Num. 5 21, 27 Lev. 5 1 (= Prov. 29 24). So wurde *'ala*^{h} einerseits synonym mit *b*^{e}*rit* (Gen. 26 28 Ez. 16 59 17 16 Dtn. 29 11; 13), andererseits mit *q*^{e}*lala*^{h} (so vor allem die Jeremiasstellen). Welche der beiden Anwendungen des Wortes die ältere ist, ist nach der Zusammenstellung der Belegstellen wohl kaum zweifelhaft.[3] Betrachtet man von hier aus Dtn. 29 f., so ergibt sich die überraschende Tatsache, daß im Gegensatz zu Jeremia und Ezechiel, die jeder einen bestimmten Gebrauch durchführen, scheinbar beide durcheinander gehen. In 29 11, 13, 18 finden wir den ersten, in 29 19 30 7 den zweiten,[4] jedoch ist festzustellen, daß in 29 19 ebenso wie in 29 20 LXX *αἱ ἀραὶ τῆς διαθήκης ταύτης* liest. Man wird also bei Beurteilung dieses Verses immerhin vorsichtig

---

[1] Th. St. u. Kr. 1874 S. 471.

[2] cf. Wellhausen, Reste arab. Heidentums S. 123; Procksch, Com. z. Gen. 26 28.

[3] Der zweite Gebrauch ist, da Jes. 24 sekundär, vor Jeremia nicht zu belegen, der erste bei J und E.

[4] Wenn Staerk (S. 72) einander gegenüberstellt 29 11, 13 und 18, 19, 20, so liegt, glaube ich, eine Verkennung des Sachverhaltes vor. Cf. Steuernagel, Com. zu 29 17 f.

sein müssen. Es kommt jedoch noch ein weiteres hinzu. 19b ist neben 20 sowohl grammatisch[1] als inhaltlich verdächtig. Wenn der Name des Missetäters aus der Welt ausgelöscht ist, so erscheint seine Aussonderung zum Verderben *mikkŏl-šibᵉṭē jiśra'el* als matt und überflüssig. Nun kann aber darüber ein Zweifel nicht bestehen, daß der Gedanke von 29 20 der originalere ist. Die *kŏl-šibᵉṭē jiśra'el* finden sich überwiegend in der vor- und frühexilischen Literatur,[2] während andererseits 29 19 sprachlich in mehrfacher Hinsicht Besonderheiten bietet,[3] die z. T. in der späteren Literatur Parallelen besitzen.[4] Nach alledem wird man berechtigt sein, 29 19 zu streichen. Dann aber bildet der Gebrauch von *'alaḥ* auch keinen Gegengrund mehr gegen die Trennung von 29 und 30 1–10, ist vielmehr geeignet, die aus dem Wechsel des Numerus sich ergebenden Gründe zu unterstreichen.

b) 1. Es fragt sich nun, ob Kapitel 29 bis auf den eben ausgeschiedenen Vers 19 eine Einheit bildet. Es sei vorausgeschickt, daß aller Wahrscheinlichkeit nach 28 69a seinen ursprünglichen Anfang darstellt;[5] ob 28 69b ursprünglich dazu gehört hat oder einen Ausgleichungsversuch[6] gegen 5 3 bildet, also erst bei oder nach der Zusammenarbeitung hinzugefügt ist, wird sich mit Sicherheit kaum entscheiden lassen. Bei der Frage der Integrität von 29 geht man zweckmäßig von dem schon durch die Masoreten besonders gekennzeichneten Vers 29 28 aus. Freilich besteht noch immer Unklarheit über die Bedeutung der puncta extraordinaria, die übrigens nicht über לנו ולבנינו ע[7],

---

[1] cf. Dillmann, Com. z. St.

[2] So im Segen Jacobs Gen. 49 16, 28, im Segen Moses Dtn. 33 5 bei E² Ex. 24 4; cf. ferner Jos. 24 1, auch Ez. 19 11 47 13 a. ö. In der nachexilischen Literatur — da 2. Chron. 6 5 12 13 33 6 Quellen benutzt sind (cf. Kittel, Com. z. Chron.) — nur Num. 36 3 Sach. 9 1 Ps. 78 55 122 4 1. Chron. 27 16, 22 29 6 2. Chron. 11 16.

[3] *salaḥ* nur hier im Dtn.

[4] *'ašan* cf. Ps. 74 1 Jes. 65 5 und Dillmann, Com. z. St.

[5] cf. Puukko, Dtn. S. 210 Anm. 1.

[6] cf. Horst, R.H.R. XVII S. 5 f.

[7] Es ist falsch, wenn Driver in B.H.K. u. Com. z. St. nur לנו ולבנינו überpunktiert. Siphre zu 3 39 und Sanhedrin 43 b wären in diesem Falle widersinnig.

sondern über ליהוה אלהינו gehören.[1] Da jedoch weder Sam noch targ. sam. noch LXX sie kennen, sondern erst der Talmud, zu desen Zeiten sie allerdings schon ein nicht geringes Alter gehabt haben müssen,[2] kommen sie für den ursprünglichen Sinn der Stelle nicht in Betracht. Sie sollen kritische Zeichen sein,[3] allein die Geschichte des Textes beweist, daß die Zweifel an diesen Worten nicht der Überlieferung, sondern der Spekulation zuzuweisen sind. Wir müssen den Vers also unabhängig von ihnen betrachten. In ihm die alte Unterschrift des Dtn. zu sehen,[4] ist, wie Haupt[5] und König[6] gezeigt haben, unmöglich. Man muß also entweder versuchen, ihn im organischen Zusammenhang des Kapitels zu begreifen,[7] oder einen Grund anzugeben, wie er sonst hat entstehen können.[8] Für die weitere Entscheidung über den Vers ist zu erinnern an Sir. 3 22; daselbst sind הנסתרות und שהורשית[9] einander gegenübergestellt, wobei zu beachten ist, daß *rašaḥ* hier nach dem ganzen Zusammenhang den Sinn von „Auftragen, Befehlen“ hat.[10] Die Verwandtschaft jener mit unserer Stelle ist also außerordentlich groß und als Deutung ergibt sich: was verborgen ist, das steht bei Jahve, unserm Gott, was aber offenbart ist, das steht bei uns und unsern Kindern bis in Ewigkeit, daß wir tun sollen alle Worte dieses Gesetzes; *hannistarot* und *hanniglot* beziehen sich also nicht auf die verschiedenen Ereignisse, die den Segen und Fluch als wirklich

---

[1] So Blau, Masoretische Untersuchungen S. 32 auf Grund von Siphre a. a. O.

[2] So Strack, Proleg. critica S. 90.

[3] Gegen Dillmann (Com. z. St.), den Driver u. Bertholet in ihren Commentaren nachdrucken. — Über die Bedeutung der p. extr. im Allgemeinen cf. Steuernagel, Einl. S. 33.

[4] So Grimme, O.L.Z. 1907 Sp. 614.

[5] O.L.Z. 1908 Sp. 122 ff. Seine eigene Datierung ist freilich nicht weniger verfehlt, wie Nestle ebenda Sp. 240—242 gezeigt hat.

[6] Ebenda Sp. 126.

[7] So Steuernagel, Com. z. St. — Cf. auch unten S. 170 Anm. 4 gegen Kleinerts Versuch, 29 28 zu 29 20 zu ziehen.

[8] Solche Versuche s. bei Hummelauer, Bibl. Stud. VI S. 21 u. Puukko, Dtn. S. 211 Anm. 1.

[9] Zitiert nach Strack S. 1.

[10] Der griechische Text (ed. Fritzsche) liest ἃ προσετάγη u. cf. Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach erkl. S. 30.

eingetreten erwiesen hätten, sondern auf die gesetzlichen Vorschriften.[1] Nicht im Suchen nach unbekannten Geboten, durch deren Übertretung die Strafe über das Volk gekommen sei, sondern im Halten der schon gegebenen offenbart sich die Frömmigkeit. 29 28 nimmt also den Gedanken von 30 11 ff. zum Teil voraus,[2] gibt ihm aber eine besondere Wendung, die zugleich der Umgebung fremd ist und unvorbereitet dasteht. Wir werden den Vers deshalb am besten als ziemlich späte Glosse betrachten, die weder „Resignation" noch „blinden Gehorsam ohne Grübeln über die verborgenen Gründe und Absichten Gottes"[3] fordert, sondern vielmehr die Erfüllung des gegebenen Gesetzes ohne die Sucht, darüber hinaus noch Maßstäbe der Frömmigkeit aufzurichten, verlangt. Daß diese Deutung ohne Zusätze zu dem gegebenen Wortlaute auskommt, scheint mir für ihre Richtigkeit zu sprechen.[4] Dann aber scheidet 29 28 für die weitere Behandlung des Kapitels aus.

Es muß auffallen, daß, während Kapitel 29 im übrigen pluralisch gehalten ist, die Verse 2, 4 b β, 10 a β–12 singularische Form aufweisen. Von diesen ist die letzte Stelle rasch erledigt. Mag auch in der Zusammenstellung *ger^{e}ka '^{a}šer b^{e}qereb maḥanēka meḥoṭeb 'eṣēka 'ad šo'eb mēmēka* eine in älterer Zeit nachweisbare (Jos. 9, 26) Redensart stecken, so weist diese Fassung doch in die ziemlich späte Zeit einer Entwicklung, die erst einsetzen konnte, als „das Prinzip zugegeben war, daß die Religion Verfassung geworden ist; denn eine Verfassung läßt sich bloß annehmen oder von der Hand weisen",[5] während im übrigen das Kapitel,

---

[1] Gegen Marti (bei Kautzsch[3] z. St.).

[2] Vielleicht bildete 29 28 einst eine Randglosse zu dieser Stelle.

[3] Haupt a. a. O. Sp. 124.

[4] Auch eine andere Schwierigkeit, durch die die herkömmliche Erklärung gedrückt wird, ist durch unsere Annahme beseitigt. Mit Recht weist Grimme darauf hin, daß *nistarot* nicht ohne weiteres „Zukünftiges" bedeuten kann, vielmehr ist zu sagen, daß es, wie Sir. 42 19 48 25 (cf. dazu Smend a. a. O. S. 396) lehrt, im Gegensatz zu נהיות, denen es an beiden Stellen gegenübergestellt ist, den Begriff des latent Existierenden enthält, das nur offenbar zu werden braucht (*gala^{h}* Dtn. 29 28!). Diese Bedeutung kommt nun bei unserer Deutung voll zu ihrem Rechte.

[5] Bertholet, Die Stellung der Israeliten S. 104.

wie wir sehen werden, der exilischen Zeit angehört. So tritt hier neben den formalen ein inhaltlicher Grund von nicht unbedeutendem Gewichte. — Auch über 29 2 ist leicht zu entscheiden; da der ganze Abschnitt 29 1–8 sehr starke Entlehnungen aus Kapitel 1—11 aufweist[1] und offenbar auf diese zurückgeht, so wird man aus der singularischen Fassung der aus 7 19 herübergenommenen Worte *'ašer ra'ū 'ēnēka* nicht allzuviel schließen dürfen;[2] m. E. reicht sie nicht aus, diese Worte oder etwa gar den ganzen Vers zu streichen. — Anders steht es hingegen mit 4 b β. Auch hier wird man lebhaft an eine Stelle des Sg[a] erinnert (8 4), allein eine stilistische Eigentümlichkeit weist doch darauf hin, daß die Worte von *w^e na'al^eka* an einen späteren Einschub darstellen; während nämlich in 8 4 das zweite Glied stilistisch geschickt gegen das erste verändert ist,[3] bringt 29 4 b hier dasselbe Verbum (*bala^h*) noch einmal, sodaß man den Eindruck eines gewissen Nachklappens des zweiten Gliedes nicht unterdrücken kann.[4] Nun bieten zwar außer LXX an unserer Stelle noch eine Reihe anderer Textzeugen den Plural,[5] allein darin einen Beweis für die Ursprünglichkeit dieser Lesart zu sehen, halte ich um deswillen für unberechtigt, weil LXX hier überhaupt stark vom M. T. abweicht, und zwar in der Richung, daß sie an die Umgebung angleicht. Wir finden nämlich im M. T. an dieser Stelle einen der im Dtn. seltenen Fälle, daß Jahve

---

[1] cf. Steuernagel, Com. z. St.

[2] Dadurch, daß LXX den Singular liest, während sie in 4 b an die Umgebung angeglichen hat, zeigt sie, wie lebendig man diese Stellle als Zitat empfand.

[3] *śimlat^eka lo' bal^e ta me'alēka w^e ragl^eka lo' baṣeqa^h.*

[4] Cullen (B.O.C. S. 31 f.) sucht freilich dies Argument dadurch abzuschwächen, daß er die Bedeutung „schwellen" für *baṣaq* bestreitet und deshalb die Lesung von Dtn. 8 4 (= Neh. 9 21) anzweifelt. Mit Knobel behauptet er, das Substantiv *baṣaq* "does not mean fermented dough, but dough newly mixted (Ex. 12 34, 39 Hos. 7 4)". Allein ein Blick ins Arabische zeigt, daß für den Stamm بصق die Bedeutung des Auf- oder Hervorquellens nicht zu leugnen ist. Cf. Freytag: „بصاق saliva; at quae eicitur; quae enim in ore est, ريق appelatur" (Lex. arab.-lat. S. 127) und Gesenius-Buhl[15]: „بصقة eine erhöhte Ḥarra oder vulkanische Formation" (S. 109).

[5] B.H.K. z. St.

selbst als redend eingeführt ist, am schärfsten in 29 5. Statt dessen bietet nun LXX — und diese Lesung hält Klostermann [1] für die ursprüngliche — eine Rede des Moses. Wie diese doppelte Verböserung des Textes im M. T. hat entstehen sollen, dafür ist ein Grund nicht einzusehen; [2] viel wahrscheinlicher ist es, daß 29 4–5 um der Jahverede willen als spätere Glosse anzusehen ist; 4 b β wäre dann ein Einschub im Einschub.

Außer den genannten Versen ist ferner durch Staerk [3] die Ursprünglichkeit von 18 b und 22 bestritten. Bei 18 b scheinen seine Bedenken in der Tat gerechtfertigt, da 17–20 von dem einzelnen Götzendiener und den Folgen seiner Abgötterei für ihn selbst handeln, während 21 ff. eben diese für die Gesamtheit zum Ausdruck bringen,[4] sodaß also 18 b den Gedankenfortschritt unterbrechen würde. Aber dieser ist in dem ganzen Abschnitt so wenig glatt, daß man hier eine entscheidende Instanz aus ihm nicht machen sollte; die Voraussetzung, daß man es mit einem gewandten Schriftsteller zu tun habe, muß auf dem unmittelbaren Eindruck des Textes beruhen, sonst gerät man in Gefahr, diesen zugunsten eines Postulates zu vergewaltigen. Zu einer sicheren Entscheidnng wird man daher kaum kommen können, wenn auch die stärkere Wahrscheinlichkeit für Staerks Position spricht,[5] während bei 29 22 die Tatsache eines Anakoluths allein sicher nicht zur Streichung ausreicht, zumal da die Schilderung der über das Land kommenden Plagen durchgängig auf der älteren Literatur beruht.[6]

---

[1] Pentateuch N. F. S. 185 f.

[2] Nur als Möglichkeit sei bemerkt, daß die erste Person durch Am. 2 10, wo dieselben Worte sich mit geringer Umstellung finden, wo aber Jahve der Redende ist, hervorgerufen und dadurch wenigstens eines der Verderbnisse des Textes erklärbar sein könnte. — Cf. Cullen S. 30 f.

[3] Dtn. S. 73.

[4] cf. Puukko, Dtn. S. 217.

[5] Daß in dem Verse eine sprichwörtliche Redensart zu stecken scheint — so Dillmann und Bertholet —, ist für unsere Frage so lange belanglos, als deren Alter nicht ermittelt ist.

[6] Hos. 11 8 Am. 4 11 Gen. 19 15 ff. (J); auf die Berührung mit der umstrittenen Stelle Gen. 14 2, die Steuernagel (Com. z. St.) mit anführt, ist kein Gewicht zn legen, da Hos. 11 8 ausreicht.

Beseitigt man endlich noch das in Vers 17 störende *hajjōm*,[1] so sind diejenigen Ausscheidungen, die in 29 vorzunehmen sind, besprochen. Es erhebt sich nun die Frage, ob der verbleibende Rest (1–3, 6–9, 13–18 a, 20–27) von einer Hand stammen kann. Zuerst hat daran, soweit ich sehen kann, d'Eichthal[2] gezweifelt. Er will 1–14 und 15–28 voneinander trennen. Daß der Übergang von 29 14 zu 29 15 hart ist, muß zugegeben werden, reicht aber nicht aus, da 15 ff., das den Bund nach seinem Inhalt (15–16) und seiner Heiligkeit (17–27) beschreibt, den Gedankenkreis von 1–14 nicht verläßt, sondern ihn nur von einer anderen Seite her betrachtet. Nun hat freilich Cullen[3] die These d'Eichthals erneuert und durch eine Reihe von Beobachtungen zu stützen gesucht, die wir ausführlicher besprechen müssen, da an der Entscheidung über unsere Stelle die Cullensche Hypothese überhaupt hängt.

Als erstes unterscheidendes Moment führt er an, daß 29 15 ff. exilischen, 29 1–14 aber vorexilischen Ursprungs sei. Die erste Hälfte dieser Annahme ist nicht zu bestreiten.[4] Wie aber steht es mit der zweiten? Hier verweist Cullen zum Beweis seiner Behauptung auf Jer. 11 1–8; nun ist sicher richtig, daß diese Jer.-Stelle von Dtn. 29 abhängig ist, aber damit ist für unsere Frage nichts gewonnen. Es darf nämlich nicht übersehen werden, daß Jer. 11 auch Dtn. 27 14–26 — und zwar nicht nur den alten Kern (16–24), sondern auch dessen Erweiterungen[5] — und 4 20[6]

---

[1] So fast alle Neueren.

[2] a. a. O. S. 317.

[3] B.o.C. S. 22 ff. und (ohne wesentlich neues Material) Z.f.w.Th. XXXXVIII S. 181.

[4] Kleinert (a. a. O. S. 204 f.) will dies freilich nur für 21–27 gelten lassen. Nach ihm schließt sich 29 28 unmittelbar an 29 20 an, und bezieht sich *hannistarot* auf die *'alōt*. Allein dadurch ist er gezwungen, einen zeitlichen Unterschied zwischen *hanniglot* und *hannistarot* zu konstruieren, der (cf. Dillmann, Com. z. St.) nicht hineingelegt werden darf. Zudem übersieht Kleinert, daß auch gegen 29 20 hinsichtlich der Abfassungszeit ein Teil derselben Bedenken wie gegen 29 21 ff. besteht, indem auch dieser Vers die Flüche von 28 geschrieben voraussetzt (so zuerst Bleek, Th. St. u. Kr. 1831 S. 518), während die Nachricht von der Aufzeichnung doch erst 31 9 ff. gebracht wird.

[5] cf. 27 15: Jer. 11 3; 27 26: Jer. 11 3 und dazu Puukko, Jer.'s Stellung S. 141.

[6] *kūr habbarzel* 4 20 (1. Reg. 8 51) und dazu Punkko ebenda, so-

gekannt hat. Rückt damit Jer. 11 selbst in die exilische Zeit,[1] so ist sie natürlich für den vorexilischen Charakter von Dtn. 29 1–14 nicht mehr verwertbar.

Nicht besser steht es um die sprachlichen Beziehungen, die Cullen anzuführen sich bemüht hat. Er weist nach, daß zwischen 29 1–14 und der Rede 5—11 mit Ausnahme von 5 3–28 9 7—10 11[2] Berührungen bestehen, und will sodann zeigen, daß der Sprachschatz von 29 1–14 doch so originell ist, daß dieses Stück nicht etwa als von 6 ff. abhängig gedacht werden könne, sondern demselben Verfasser zuzuweisen sei. Dieser habe es einst als Einleitung zu seinem Werke geschrieben, von wo es durch 5 3 ff. verdrängt sei. Auch hier liegt die Sache ähnlich wie bei dem soeben besprochenen Punkte: die erste Hälfte der These ist, im wesentlichen wenigstens,[3] unbestreitbar,[4] nur glaube ich, daß

---

wie Cornill, Jer. S. 146. — Über die Zugehörigkeit von 4 20 zum Urdeuteronomium s. S. 71.

[1] Da durch die Bekanntschaft von Jer. 11 mit so verschiedenen Bestandteilen des Dtn. die Vermutung nahegelegt wird, daß Jer. 11 schon das ganze heutige Dtn. (vielleicht ohne die direkt aus J und E herübergenommenen Schlußteile) gekannt hat, erhalten die Gründe, die die innerjeremianische Kritik (zuerst Duhm, Jer. S. 106 ff.) gegen die Echtheit von Jer. 11 beibringt, eine wesentliche Stärkung (cf. Puukko a. a. O. S. 140 f.). — Auch daß Jer. 11 3 den gerade für Dtn. 29 charakteristischen Bundesgedanken nicht hat (cf. Cullen, B.O.C. S. 25 ff.), spricht dafür, daß es auch die sonstigen Teile des Dtn. mit ihrer abweichenden Bundesauffassung kannte.

[2] cf. Cullen ebenda S. 28 f.

[3] Bedenken bestehen höchstens dagegen, für 28 69 nicht auch 5 3 (s. S. 165) heranzuziehen; allein da Cullen die Entscheidung über die Zugehörigkeit dieses Verses zu 29 1 ff. nicht mit völliger Entschiedenheit fällt, so lege ich darauf keinen Wert. — Hingegen ist das, was Krätzschmar (S. 136 Anm. 1) über das Verhältnis von 29 13 zu 5 3 ausführt, m. E. geeignet, erstere als dieser Stelle gegenüber sekundär aufzuweisen.

[4] cf. vor allem Steuernagel (zuerst Rahmen S. 48 f., dann Com. z. St.). — Steuernagel geht nun seinerseits so weit, daß er um eben dieser Beziehung willen 1–8 von 9 ff. abtrennen und für einen Zusatz erklären möchte. Ich kann das nicht für richtig halten, denn einmal zeigt auch 29 13 ff. Berührung mit P^c (29 25 : 11 28), so daß es sich nur um einen, allerdings beträchtlichen, Gradunterschied handelt; vor allem aber ist kein Grund einzusehen, warum man hier eine solche historische Einfügung gemacht haben sollte. Wohl aber ist

auch Kapitel 1—3 als Vorlage mit herangezogen werden müssen.[1] Schon damit ist eine der wesentlichen Stützen der Cullenschen Position erschüttert, denn da 1—3 sicher von anderer Hand stammt als 5—11, so ist die Identität der Verfasser beider Stücke unwahrscheinlich gemacht; auch die Berührung zwischen 29 1b und 11 3 (Pl^c) muß die Bedenken, die in dieser Richtung auftauchen, nur verstärken. Vor allem aber bliebe das literarische Verfahren des Verfassers des Urdeuteronomiums bei dieser Annahme völlig rätselhaft. Warum sollte er erst diese kurze Zusammenstellung einiger — durchaus nicht etwa der tragenden — Gedanken, die im Folgenden ausgesponnen werden, seiner Rede vorausgeschickt haben; warum sollte er die Aufmerksamkeit auf einen Punkt, die Bundesschließung, konzentriert haben, während er in der weiteren Ausführung den Ton auf einen ganz anderen Gegenstand (*jahve^h 'elohēnū jahve^h 'eḥad*) legt? Bei diesem Stand der Dinge halte ich mich für berechtigt, Cullens Hypothese abzulehnen; über die Bedeutung dieser Stellungnahme für seine Anschauung über das Urdeuteronomium überhaupt wird noch zu sprechen sein.[2]

Haben wir somit gesehen, daß die Annahme mehrerer Ver-

---

es verständlich, daß man bei einer Sonderausgabe des Dtn. die Einleitung, die man kannte, sich zum Muster nahm, und daß die Abhängigkeit von dieser in den erzählenden Versen, wo man doch das Material brauchte, größer war als in den ermahnenden. Daß es Sonderausgaben gab, ist zweifelsfrei, daß man die einleitenden Partien bei solchen zusammenzog, verständlich. — cf. Puukko, Dtn. S. 219.

[1] Ausschlaggebend dafür ist die Zusammenstellung der Siege über Sihon und Og, die, wie wir sahen, allem Anscheine nach zuerst von Pl^a vorgenommen ist und bei ihm wohl in lokaler Tradition ihre Erklärung findet. Was Cullen hingegen zur Erklärung an unserer Stelle ausführt (a. a. O. S. 33), ist unzureichend und verrät durch die Art, wie diese Parallele zu den einleitenden Kapiteln im Gegensatz zu denen mit 6 ff. behandelt wird, wie unbequem sie für Cullen war. — Auch auf die Berührung zwischen 29 1 und 1 30 (*le^{ᶜ}ēnēkem* in Verbindung mit Jahves Hilfe in Ägypten) sei hingewiesen; sogar an 4 34, also eine ziemlich späte Stelle, wird man erinnert (cf. Dillmann, Com. z. St.).

[2] s. S. 261[1]. — Hier sei nur betont, daß bei dieser Sachlage 4 10 ff. nicht als Überleitung von 29 1–14 zu 6 ff. betrachtet werden kann.

fasser für 29 das Problem nur kompliziert, aber nicht klärt, daß vielmehr die Annahme, daß wir den Rahmen einer Sonderausgabe des Dtn. vor uns haben, bestimmt erscheint, das Rätsel dieses Kapitels zu lösen, so bleibt nur noch der Mangel eines glatten Zusammenhanges zwischen den Versen 8 und 9 zu erklären.[1] Ließe er sich auch allein darauf zurückführen, daß der Verfasser an dieser Stelle durch Einlenken in die Paränese selbständiger wird, so ist es doch wahrscheinlicher, daß bei der Auffälligkeit der Erscheinung diese noch durch einen anderen Grund bedingt ist. Hier scheint mir nun Puukko[2] durchaus das Richtige zu treffen, wenn er vermutet, daß zwischen 8 und 9 die Gesetzesvorlesung erfolgt sei. Wir hätten dann also in (31 24–29 ?), 28 69, 29 1–3, 6–10 a, 13–18 a, (18 b ?), 20–27 den Rahmen einer exilischen Sonderausgabe des Dtn. zu erblicken.

2. Diese Annahme wäre freilich unhaltbar, wenn wir Kapitel 29 in seiner eben hergestellten Urform einem der uns schon entgegengetretenen Schriftsteller des Dtn. zuweisen müßten. Nun hat zuerst d'Eichthal[3] und auf ihm fußend genauer Horst[4] den Gedanken eines Moabbundes als für 29 charakteristisch betont. Eben deshalb aber stellt letzterer es mit 26 16–19 und 27 9–10 zu einer Gruppe von fragments relatifs à l'alliance d'Israël avec Jahve[5] zusammen. Daß Unterschiede zwischen diesen von ihm zusammengenommenen Stücken bestehen, leugnet auch er nicht,[6] sucht aber das Gewicht dieser Tatsache durch den Hinweis darauf abzuschwächen, daß uns die betreffenden Abschnitte nicht in ihrer ursprünglichen Reihenfolge erhalten sind;[7] allein da es

---

[1] Auch zwischen 14 und 15 ist der Zusammenhang nicht ganz glatt, doch ist diese Frage schon S. 170 erledigt.

[2] Dtn. S. 219. — Es sei in diesem Zusammenhang nochmals auf 31 24–29 zurückgekommen; da 29 das Gesetz als geschrieben voraussetzt, so spricht nichts dagegen, die genannten Verse — mit einer geringen Änderung am Anfang — als vor 28 69 gehörig zu betrachten. Sicherheit ist da freilich kaum zu erzielen.

[3] a. a. O. S. 316.

[4] R.H.R. XVI S. 62 f.

[5] Ebenda XVII S. 4.

[6] Tous ces fragments ne tiennent . . . pas bien ensemble. Ebenda XVI S. 63.

[7] Il ne faut pas oublier que les matériaux ont été groupés comme il le sont par un rédacteur. Ebenda.

ihm nicht gelungen ist, deutlich zu machen, wie überhaupt ein Gedankengang in ihnen herzustellen sei, so wird man die Unterschiede doch stärker werten müssen, als er es schließlich tut, und den Schluß von der gleichen Grundanschauung auf einen Verfasser nicht für zwingend ansehen können.

Andererseits will Bertholet[1] unseren Abschnitt mit 4 45—5 30 zusammenstellen. Davon kann m. E. nicht die Rede sein. Während nämlich — auf diesen Unterschied hat schon Horst[2] verwiesen — in 5 der Gedanke herrscht, daß die Gesetzesmitteilung in Moab nur die Vollendung der von Jahve am Horeb dem Volke angebotenen, aber durch den Gang der Ereignisse nicht zur Vollendung gekommenen Willensoffenbarung, die über den der vollzogenen (5 2 *jahveh ʾelohēnu karat ʿimmanū berīt beḥoreb*) und noch bestehenden[3] Bundesschließung zugrunde gelegten Dekalog hinausgeht, darstellt, so tritt hier Bund neben Bund als eine selbständige Größe neben die andere. Ist es auch durchaus wahrscheinlich, daß die zweite Vorstellung eine Fortentwicklung der ersten ist, so muß es doch bei der Energie, mit der Kapitel 5 das deuteronomische Gesetz zu seiner Legitimierung an die eine grundlegende Offenbarung vom Horeb anknüpft, als ausgeschlossen gelten, beide Abschnitte einem und demselben Verfasser zuzuschreiben.[4] Wir werden deshalb berechtigt sein,

---

[1] Com. z. St. — Ihm folgt Marti (bei Kautzsch[3] z. St.).

[2] R.H.R. XVII S. 5. — Allerdings stützt sich seine Beweisführung wesentlich auf die Nichtzugehörigkeit von 28 69 b — 28 69 a ist hingegen gleichgültig — zu 29. Allein sollte 28 69 b nicht zu 29 1 ff. gehören, so fiele zwar die ausdrückliche Parallelisierung der Bünde hin, eine Versetzung von 29 an den Sinai aber wäre doch unmöglich, da, wie wir sahen, kein Grund vorliegt, 29 4 a auszuscheiden. Die Tatsache also, daß von einem Bund in Moab die Rede ist, der auf jeden Fall im Bewußtsein des Verfassers auch ohne ausdrückliche Betonung dieses Umstandes neben den von alters her überlieferten Sinai-Bund treten mußte, besteht auch so.

[3] „Deut. V 2, 3. mentionne comme seule et unique alliance celle du mont Horeb; c'est à cette occasion qu'après les dix commandements d'autres lois encore ont été révélées à Moïse et c'est plus tard qu'il les promulgue. Mais l'alliance est conclue depuis les événements du Horeb; et du moment qu'elle a été conclue elle n'a pas cessé d'être en vigueur" (Horst a. a. O.).

[4] Anders liegt die Sache bei Sg[a], der über die Bundesschließung

Kapitel 29 in seiner oben hergestellten Urform nach wie vor für den Rahmen einer exilischen Sonderausgabe des Dtn. zu halten.[1]

3. Über den literarischen Charakter von Pl^d ist einiges schon gesagt. Es wird sich niemand, der den Abschnitt liest, verhehlen können, daß wir weder einen schriftstellerisch sehr gewandten noch sonst einen geistig besonders originalen Menschen vor uns haben. Wollte man alles, was stilistisch nicht glatt verläuft oder sich sachlich als Entlehnung erweist, streichen, es bliebe nicht viel übrig. In seiner Weltanschauung gehört er zu den Leuten, die in den wechselnden Schicksalen der Geschichte Gottes Hand sehen und in sittlichem Ernste alles geschehene Unglück auf menschliche Schuld zurückführen. Beachtenswert ist die Selbstverständlichkeit, mit der dies geschieht, und die den Gedanken an die Notwendigkeit einer Theodicee noch nicht kennt. Das hindert ebenso wie der sprachliche Charakter,[2] Pl^d zu spät anzusetzen. Auch das Fehlen jeder Andeutung über eine Begnadigung und Rückkehr des Volkes läßt als die wahrscheinlichste Abfassungszeit die ersten Jahre nach 586, als noch der dumpfe Schmerz und Schrecken über das Erlittene alle anderen Gefühle niederhielt, erscheinen.

c) 1. Anders hingegen steht die Sache bei 30 1–10.[3] Sprachlich zwar steht der Abschnitt Kapitel 28 näher als Pl^d, auch im Numerus folgt er ersterem, aber ein Blick auf den Gedanken-

---

überhaupt keine Aussagen macht, und bei dem es deshalb wesentlich schwerer ist zu sagen, ob die mit 29 in der Bundesidee verwandte Stelle 27 9 f. ihm zugeschrieben werden darf. Sollte freilich, was bei dem geringen Umfang des uns erhaltenen Materials nicht sicher ist, die Annahme eines Moabbundes ihre Entstehung „nur doktrinären Bedenken spätdeuteronomischer Kreise verdanken“ (Krätzschmar, Bundesvorstellung S. 136), so wäre auch über letztere Stelle das Urteil gesprochen und 28 1 müßte als überarbeitet gelten.

[1] Im folgenden stets Pl^d genannt.

[2] Über den sprachlichen Charakter sei bei dieser Gelegenheit noch nachgetragen, daß *habdīl* (statt *baḥar*) außer an unserer Stelle und in dem Einschub 10 8 nur noch in den Bestimmungen über die Asylstädte (4 41, 19 2, 7) sich findet. Über den Grund dieser Erscheinung s. S. 52 [2].

[3] Über die Zugehörigkeit von 30 11–14 zu 30 1–10 s. S. 177 f.

inhalt lehrt doch, daß eine Zusammengehörigkeit mit dem ursprünglichen Kern von Kapitel 28[1] und damit mit Sg^a[2] als ausgeschlossen zu gelten hat. Dieser preist die Macht Jahves, der sein Volk in das Land bringt, und betont entgegen aller Selbstgerechtigkeit, daß der ewige Besitz des Landes auf nichts anderem beruht als der Treue Jahves (8 11 ff.), der seinen Eid nicht brechen kann, während in 30 1 ff. der neue (!) Besitz des Landes geknüpft ist an eine sittlich-religiöse Tat des Volkes.[3] Zwischen diesen beiden, im Grunde auf verschiedene religiöse Veranlagung zurückgehenden Bewertungen des menschlichen Tuns, die die ganze Geschichte der Religion bis auf den heutigen Tag durchziehen, gibt es keine Vermittlung, und damit ist die Zugehörigkeit von 30 1–10 (Sg^b) zu Sg^a unmöglich geworden. Man wird vielmehr Sg^b „als eine dem ursprünglichen Zusammenhang der Bundesreden fremde“[4] Stelle anzusprechen haben.

Fragen wir näher nach seiner Stellung innerhalb der Schichten des Dtn., so ist es klar, daß er später als Pl^d anzusetzen ist, obschon sich dies nicht, wie Steuernagel will, aus 30 7 begründen läßt[5], da der synonyme Gebrauch von *'ala*^{h} und *q*^{e}*lala*^{h} im Pl^d selbst nicht ursprünglich ist und bei dem sonstigen Vorkommen dieses Sprachgebrauches in der jeremianischen und nachjeremianischen Literatur eine Abhängigkeit von 29 19 durch ihn nicht gesichert wäre.[6] Andererseits zwingt nichts, unter das Exil herunterzugehen, und die Ideenverwandtschaft mit Deuterojesaja[7]

---

[1] cf. zuletzt Puukko, Dtn. S. 211.

[2] Es ist bemerkenswert, daß die Mehrzahl der Berührungen zwischen 30 1–10 und 28 solche Verse betrifft, die, wie wir sehen werden, in 28 sekundär sind.

[3] Gegen Steuernagel (Com. z. St.) ist einzuwenden, daß das Eintreten des göttlichen Erbarmens an die Bekehrung als Vorbedingung geknüpft ist.

[4] Kleinert S. 203.

[5] Com. z. St. — In 29 20, auf das er bei 30 7 zurückverweist, liegen die Dinge, wenn man den Begriff der *'ala*^{h} sprachgeschichtlich betrachtet, eben doch anders.

[6] Deshalb halte ich es auch nicht für richtig, mit Dillmann (Com. z. St.) diesen Vers zu streichen.

[7] cf. Piepenbrink, R.H.R. XXIX S. 167.

läßt dieses, genauer seine zweite Hälfte, als die wahrscheinlichste Abfassungszeit erscheinen.

2. Wir haben im bisherigen 30 1–10 als einheitlich und als vollständig erhalten betrachtet. Während nun, wie wir sahen, nach rückwärts Sg^b sicher unverbunden dasteht, so fragt es sich, ob wir in den folgenden Versen seine Fortsetzung zu erblicken haben. Von der Entscheidung hierüber wird zugleich die Zugehörigkeit von 30 10 zu Sg^b abhängen, da dieser für den Gedankengang des Abschnittes an sich entbehrliche Vers offenbar von diesem zu 30 11–14 überleiten soll. Nun hat schon Horst[1] vorgeschlagen, 11ff. von 1–10 zu trennen, und seitdem ist die Frage nicht wieder zur Ruhe gekommen. Schwierigkeiten macht vor allem die Deutung der *miṣva*^{h}. Puukko, gestützt auf Dillmann,[2] will darin eine einzelne Vorschrift sehen, die in grundlegender Weise den wesentlichen Inhalt des Gesetzes zusammenfaßt, etwa 6 4; demgemäß deutet er 30 14 nach Ex. 13 9 Dtn. 6 6 11 20. Auf Sicherheit kann jedoch diese Beziehung keinen Anspruch machen, da einmal der Wortlaut den sehr wesentlichen Unterschied unserer Stelle gegen Ex. 13 — hier ein Sein, dort ein Müssen — nicht genügend hervortreten läßt,[3] und die Deutung der *miṣva*^{h} nach dem heutigen Text von 5 31 6 1, wo sie das Prinzip ausdrückt, das in den *ḥuqqīm umišpaṭīm* seine konkrete Ausprägung erfahren hat und in deren Befolgung sich bewährt, nur dann gefordert wäre, wenn 30 11ff. dem $P1^c$ zuzuweisen wäre, woran nach der Natur der Dinge nicht zu denken ist.[4] Auch

---

[1] R.H.R. XVI S. 62. — Von Neueren sind Bertholet (Com. z. St.), Staerk (Dtn. S. 75) und mit Vorbehalt auch Mitchell (J.B.L. 1899 S. 107) für, Steuernagel (Rahmen S. 44 und Com. z. St.) und Puukko (Dtn. S. 212) gegen die Zusammengehörigkeit.

[2] Com. z. St.

[3] Steuernagel (Com. z. St.) streicht daher nicht ohne Grund die Worte *b*^{e}*pīka ubil*^{e}*bab*^{e}*ka*.

[4] Procksch (E-Quelle S. 263 Anm. 1) will 30 11–14 zu Sg^a ziehen, aber dagegen ist doch geltend zu machen, daß Sg^a den Ausdruck *miṣva*^{h} außer in dem nicht von ihm geschaffenen liturgischen Gebet 26 13 nicht anwendet, und sodann, daß der Gedanke der Erfüllbarkeit des Gesetzes sich bei ihm einen wesentlich anderen und freudigeren Ausdruck geschaffen hat (10 12f.), neben dessen frischer Ursprüng-

bezeichnet *dabar* (30 14) in der prophetischen Predigt jeden Jahvebefehl schlechthin, ohne Rücksicht darauf, wie weit dieser etwa eine grundlegende sittlich-religiöse Forderung oder eine einzelne, für einen bestimmten und vorübergehenden Fall geltende Vorschrift darstellt, wodurch die Beziehung auf die Grundforderung des Dtn. (6 4) noch unsicherer wird. Wir werden uns deshalb darauf beschränken müssen, 30 11–14 auf irgend eine uns nach Inhalt und Tragweite unbekannte Vorschrift zu beziehen. Damit ist freilich die Zusammengehörigkeit dieser Verse mit Sg^b und die Ursprünglichkeit von 30 10 unhaltbar geworden. Hinsichtlich der Entstehungszeit läßt sich nur durch den Vergleich mit 10 12 f. schließen, daß 30 11 ff. einer relativ späteren Zeit angehören.[1] Genaueres ließe sich nur dann vermuten, wenn wir wüßten, zu welchem Gesetze sie einst gehört haben.

3. Es verbleiben noch die Verse 30 15–20. Man wird am besten tun, diesen Abschnitt mit Staerk für einen „Trümmerhaufen“[2] zu erklären, mit dem „nichts anzufangen“ ist. Auch der Text ist, wie die Differenzen zwischen M.T. und LXX hinsichtlich des Numerus lehren, schlecht erhalten; der Anfang von 16 ist in M.T. ausgefallen und nach LXX zu rekonstruieren.[3] Nur soviel läßt sich sagen, daß gegen die Steuernagelsche[4] Vermutung, daß in 15, 19 b, 20 der alte Schluß von Sg^a mit enthalten sei, bisher ein durchschlagender Gegengrund nicht vorgebracht ist. Wohl aber spricht m. E. folgendes dafür. Wir haben oben gesehen, daß Pl^c in seinen paränetischen Bestandteilen sich gern an Sg^a anlehnt und dessen Mahnungen bis zu einem gewissen Grade als Vorbild benutzt. Bei dieser Sachlage ist es nicht eben un-

---

lichkeit sich die Konstruktion unserer Stelle deutlich als heterogen geltend gemacht.

[1] Auf eine sprachliche Beziehung zu Hiob 42 3, Ps. 118 23, 119 18, 131 1, 139 6, 14, Prov. 30 18 macht Puukko, Dtn. S. 214, aufmerksam.

[2] S. 73 f. — Hingegen nimmt Cullen (B. o. C. S. 109 ff.) 30 11–20 als einheitliches Stück für sein Urdeuteronomium in Anspruch, aber weder die Einheit des Abschnitts noch die Möglichkeit einer so zeitigen Ansetzung von 30 11–14 ist ihm zu erweisen gelungen.

[3] cf. vor allem Klostermann, Pentateuch N. F. S. 217; Staerk S. 73 und B.H.K. z. St.

[4] Rahmen S. 44, Com. z. St.

wahrscheinlich, daß auch 11 26ff. auf eine analoge Stelle in Sg^a zurückgeht. Freilich wird man über die Behauptung der, allerdings großen, Wahrscheinlichkeit hier nicht hinausgehen dürfen, da es sich um einen weitverbreiteten und noch lange nachwirkenden Gedanken der jüdischen Moral[1] handelt, über dessen Alter kaum etwas Bestimmtes wird ausgesagt werden können.

In der Schlußparänese finden wir somit folgende Hände: 1. Pl^d 28 69a (b?), 29 1–3, 6–10a, 13–18a (b?), 20–27, davor wahrscheinlich 31 24–29; 2. Sg^b 30 1–9; 3. Sg^a 30 15, 19b, 20(?); 4. kleinere Einzelstücke und redaktionelle Zusätze 29 4–5, 10b–12, 19, 28, 30 10, 11–14, 16–19a.

d) 1. Über die Quellen, auf Grund deren die Verfasser dieser Abschnitte gearbeitet haben, sowie über deren literarischen Charakter ist das für Pl^d Nötige schon gesagt; die anderen Abschnitte sind zu kurz und zu wenig von bestimmt ausgeprägter Eigenart, als daß sich darüber Greifbares aussagen ließe. Nur so viel sei betont, daß wir es der Sprache nach durchgängig mit deuteronomistischen Schichten zu tun haben; wie weit sich diese mit der speziellen Färbung derselben in einer der großen Schichten deckt, ist jeweils bei den einzelnen Abschnitten behandelt.

2. Es bleibt somit nur übrig, über den literarischen Charakter und die Methode der Zusammenarbeitung zu sprechen. Hier liegt nun die Sache ähnlich wie bei der Schlußerzählung. Auch hier haben wir es, im Gegensatz zu den vorderen Kapiteln des Dtn., nicht mit einem bezw. mehreren größeren, in sich geschlossenen Abschnitten zu tun,[2] sondern mit einer Reihe von Einzelstücken, die erst künstlich zu einer Einheit zusammengeschweißt sind. Durch Einschieben einzelner Sätze, die einem Gedanken eine besondere Wendung geben sollten, und ähnliche kleine Mittel, hat der Redaktor es verstanden, einen leidlichen Zusammenhang zwischen den zeitlich und sachlich oft recht verschiedenartigen Elementen herzustellen. Daß ihm dies nicht völlig gelungen ist, ist im Vorhergehenden, wo, hoffe ich, die Nähte wieder bloßgelegt sind, deutlich geworden. Ob dies zu bedauern und nicht

---

[1] cf. die zwei Wege der Didache!

[2] Man vergleiche nur die Komposition von 1—4 8 mit 31—34 und die von 5—11 mit 29—30!

vielmehr insofern dankbar zu begrüßen ist, als uns dadurch z. B. eine höchst eigenartige Weiterentwicklung bezw. Nebenbildung der Bundestradition sicher und unverfälscht erhalten ist, diese Frage möchte ich wenigstens im letzteren Sinne beantworten. So glaube ich allerdings, daß eine sorgfältig durchgeführte Quellenscheidung gerade dazu uns verhilft, den Reichtum der Formen, in dem die grundlegende Tatsache der Offenbarung Jahves an sein Volk dem einzelnen Frommen sich darstellte, herauszuarbeiten.

Stilistisch ist endlich zum Ganzen der Schlußerzählung nur festzustellen, daß hier im Gegensatz zur Schlußerzählung metrische Abschnitte fehlen.[1] Ob dies damit zusammenhängt, daß 29 f. fast ausnahmslos einer relativ nicht sehr frühen Zeit angehört, kann ich nicht entscheiden.

---

[1] Ob in 30 16ff., wo ein stärkerer rhythmischer Charakter nicht zu leugnen ist — 30 18a z. B. ist ein glatter Fünfer, der auch als solcher (Qinavers!) zu seinem Inhalt paßt —, die Unmöglichkeit, ein durchgehendes Metrum nachzuweisen, nicht nur Schuld der Textverderbnis ist, lasse ich dahingestellt.

Viertes Kapitel.

Die gesetzlichen Bestandteile des Deuteronomiums.

1. Der Scheidungsmaßstab.

Wir wenden uns nunmehr den gesetzlichen Teilen des Dtn. zu, mit denen aus praktischen Gründen auch Kap. 28 zusammen zu nehmen ist. Hier verläßt uns nun der Führer, der im bisherigen Verlauf der Untersuchung die Quellenscheidung geleitet hat. Der Wechsel im Gebrauch des Numerus tritt uns, außer im 12. Kapitel, nur an wenigen Stellen entgegen,[1] die entweder textkritisch (so 22 24) oder aus anderen Gründen verdächtig sind. Dennoch aber macht die Gesetzessammlung in ihrer vorliegenden Gestalt durchaus keinen einheitlichen und geschlossenen Eindruck. Eine Ordnung ist höchstens nach gewissen Gruppen[2] und auch da nur unvollkommen[3] nachweisbar, sodaß man zunächst mit Horst geneigt sein könnte, in diesem ganzen Abschnitt nichts zu sehen als une compilation d'éléments préexistants, réunis sans ordre et souvent comme au hasard.[4] Es wird Aufgabe der folgenden Untersuchung sein müssen, festzustellen, wie weit dieser Eindruck berechtigt ist, und ob nicht doch etwa ein fester

---

[1] Eine Zusammenstellung derselben s. bei Cornill, Einl. S. 31.

[2] 12 1—16 17 Kultusgesetz; 16 18—19 21 die theokratischen Ämter und das Gerichtswesen; 20 1—25 19 Gesetze verschiedenen Inhalts. (So Steuernagel im Com.)

[3] So stört 16 21—17 1 zwischen 16 20 und 17 2; am auffälligsten ist vielleicht die Auseinanderreißung der Eherechtsbestimmungen 21 10–14, 22 13—23 1, 24 1–4, 25 5–10 und der Kriegsgesetze 20 1–20, 21 10–14, 23 10–15, (24 5). Im einzelnen wird die folgende Untersuchung diesen Punkt besonders beachten müssen. Vorläufig genügen diese Andeutungen.

[4] R.H.R. XVI S. 49.

Kern sich herausarbeiten läßt, der dem Ganzen als Grundstock und tragendes Element gedient hat. Hierzu ist nun freilich, wie wohl ohne weiteres klar ist, ein fester Maßstab erforderlich, der die einzelnen Bestandteile zu sondern ermöglicht.

Schon aus dem Bisherigen ist wohl deutlich geworden, daß der rein formale Kanon des Numeruswechsels, den Steuernagel[1] und Mitchell[2] auf Grund seiner Bewährung in 1—11 auch hier anlegen wollen, für unsere Kapitel mindestens nicht ausreichend ist.[3] Von inhaltlichen sind vor allen zwei zu nennen. Cornill will den Gedanken des „Staatsgrundgesetzes“[4] als solchen aufstellen. Hiergegen ist zu sagen, daß einmal zuvor zu erweisen wäre, daß unsere Kapitel in der Absicht, ein solches Grundgesetz zu schaffen, geschrieben sind und daß nicht etwa ihre spätere Bedeutung über den Zweck, den ihr Verfasser ihnen gesteckt hatte, hinausgewachsen ist. Sodann aber wäre zunächst ein objektiver Maßstab dafür aufzuzeigen, was in ein solches Staatsgrundgesetz hineingehört, und was nicht. Wir geraten sonst von einer Subjektivität nur in die andere. — Puukko[5] und Staerk[6] — insofern liegen die von ihnen aufgestellten Normen, trotz aller Verschiedenheiten im einzelnen, auf einer Ebene — suchen sich am Gedanken des Josiabuches zu orientieren. Aber eben deshalb sind sie vorläufig zurückzustellen, und die Frage nach der Zusammensetzung unseres Abschnittes ist unabhängig von der nach jenem zu erledigen; denn es können sehr wohl quellenmäßig verschiedene und von Haus aus einander sehr fern stehende Gesetze später unter einem höheren Gesichtspunkt zusammengefügt werden — zum Teil vielleicht in veränderter Gestalt —, oder es kann einem fertig vorliegenden Werk durch Umformung eines Teiles seiner Bestimmungen ein Charakter aufgeprägt

---

[1] Entstehung S. 10 ff.; Com. S. V ff. und fortlaufend bei der Exegese. — Steuernagel hat aber die Unzulänglichkeit dieses Maßstabes selbst eingesehen und ihn deshalb für 12—26 preisgegeben (cf. Einl. S. 176 f. und oben S. 47 f.).

[2] a. a. O. S. 92 ff.

[3] cf. Addis II S. 12 f.

[4] Einl. S. 33.

[5] Dtn. S. 234 ff.

[6] S. 97 ff.

werden, der die Farbe des Ganzen bestimmt, ohne daß doch um dessentwillen alle Einzelbestimmungen, die ihrer Natur nach diese vielleicht gar nicht an sich tragen können, umgestaltet werden müßten. Ehe man also die von Puukko und Staerk vorgenommene Orientierung sich aneignen könnte, wäre das Nichtvorliegen des letztgenannten Falles zu erweisen.

Wiederum einen anderen Weg schlägt Bertholet ein.[1] Auch er geht aus vom Inhalt der Gesetze, aber entscheidet ihre Zugehörigkeit zum Urdtn. nach ihrer Bezeugung vor 621 oder durch 2. Reg. 22 f. Gegen dies Verfahren sind nun vor allem zwei Gesichtspunkte geltend zu machen[2]: Einmal wird dadurch bestenfalls gezeigt, welche Teile dieser Schrift noch nicht angehört haben können, aber ein positiver Beweis für die einheitliche Komposition des Übrigen nicht erbracht, und zum anderen wird ohne weiteres angenommen, daß das Josiabuch die älteste Zusammenstellung dieser Materialien gewesen sei, und das Problem, ob Teile von diesem nicht schon vor seiner Herstellung eine gemeinsame Geschichte gehabt haben, bleibt unerörtert oder wenigstens stark im Hintergrund.

Nach dem bisher Gesagten scheint es mir als das methodisch Richtigste, vom Inhalt der Gesetze auszugehen und die sachlich zusammengehörigen zu Gruppen zusammenzufassen, diese einzelnen Abschnitte dann, soweit sie sich als einheitlich ausweisen, auf ihren literarischen Charakter, Sprachgebrauch — Singular oder Plural finden hier ihr Recht —, nicht minder aber auch auf ihre sittlich-religiösen Grundanschauungen hin zu untersuchen und durch Vergleichung aller dieser Momente festzustellen, inwieweit diese Gruppen — in ihrer heutigen Gestalt wenigstens — das Werk eines und desselben Mannes sein können. Auf diese Weise wird sich ergeben, ob wir es mit einer, später erweiterten, oder mit mehreren zusammengearbeiteten — wann, ist eine Frage für sich — Quellen zu tun haben. Zugleich bietet dies Verfahren uns die Möglichkeit, jeweils bei den einzelnen Gesetzen zu sehen, ob hinter der heutigen Gestalt noch ältere Formen nachweisbar

---

[1] Com. S. XIX ff.

[2] cf. auch Puukko, Dtn. S. 234 f.

sind, und ob sich etwa schon zwischen diesen Beziehungen nachweisen lassen.

Eine solche Gruppierung vom Inhalte aus hat nun für die kultischen Verordnungen Staerk durchzuführen gesucht. Er scheidet zwei Gruppen, von denen die eine — A — enthielt, „was man von nun an tun solle", die andere — B — aber, „was von nun an nicht mehr geschehen soll".[1] An sich wäre eine derartige Scheidung, zumal bei einem ausgesprochenen Reformgesetz, wohl denkbar, aber die Schwierigkeiten zeigen sich sofort. Staerk wird nämlich durch sein Prinzip gezwungen, Stücke — so 12 17–19 + 14 24a–27 : 14 22–23 + 15 19–23 —, die er wenige Seiten vorher als „ausschließende inhaltliche Parallelen"[2] bezeichnet hat um des behaupteten Gegensatzes zwischen A und B willen dennoch zusammenzunehmen.[3] Auch haben nicht alle Stücke von A ihre Parallele in B (z. B. 18 4–8 A = ? B). Man wird also gut tun, von dieser Scheidung abzusehen und sich auf den Inhalt der Gesetze allein zu gründen.

Inhaltlich zerfällt Dtn. 12—26 in mehrere, wenn auch in ihrer Abgrenzung gegeneinander nicht ganz sichere Teile, und es fragt sich, mit welchem von diesen die Untersuchung am zweckmäßigsten einzusetzen hat. Steuernagel[4] beginnt mit der Analyse von 21—25, um sich von da aus einen Weg zur Verteilung von 12—20 und 26 auf die im ersteren Abschnitt gefundenen Quellen zu bahnen. Den umgekehrten Weg schlägt Staerk[5] ein; er beginnt mit den Vorschriften, die sich mit der Kultuszentralisation beschäftigen. M. E. ist der letztere Weg der allein gangbare. Zur Begründung dieser Stellungnahme muß ich etwas weiter ausholen.

Mit voller Deutlichkeit hat Erbt[6] darauf hingewiesen, daß das Rechtsleben im alten Israel auf eine doppelte Wurzel zurückgeht, mögen auch seine Ausführungen im einzelnen meist verfehlt sein. Auf der einen Seite besaß Israel als originales Gut

---

[1] S. 102.
[2] S. 98.
[3] S. 102.
[4] Entstehung S. 11 ff.
[5] S. 3 ff.
[6] Sicherstellung S. 29 ff.

den Dekalog, und damit die Bindung der sittlich-religiösen Grundforderungen[1] jedes höheren sozialen und staatlichen Lebens an den einen Gott. Auf der anderen Seite hingegen stellte dieser Dekalog eben nur Grundforderungen auf, Anweisungen für das tägliche Leben, für die Rechtsprechung usw. bot er nicht. Hier war eine Ergänzung vonnöten. Wer sollte sie bieten? Ursprünglich war es die Autorität des Moses, die alle solche Vorschriften ersetzte. Er schlichtete die vorfallenden Streitigkeiten, er ordnete und regelte das Leben des Volkes, und zwar tat er dies im Namen Jahves, der durch Orakel ihm die Entscheidung wies (Ex. 18 16). Auch durch die Einsetzung der Richter, die die Überlieferung auf Jethros Rat zurückführt, wird grundsätzlich daran nichts geändert. Sie entscheiden die leichten Sachen, die schweren Moses. Schon dies Nebeneinander zeigt, daß ein prinzipieller Unterschied durch diese Neuerung nicht bedingt war.[2] Als solche Richter werden naturgemäß meist die in Funktion getreten sein, die sowieso von jeher eine gewisse Gewalt und Macht über den Einzelnen hatten, also die Ältesten der Sippen, die Scheiche der Stämme. Gerade die Schwierigkeit, die es gelegentlich in etwas späteren Texten macht, klar diese und die nach J eingesetzten Obersten der Heereseinheiten auseinander zu halten,[3] weist in diese Richtung, ebenso die gesamte Überlieferung aus

---

[1] Nach Erbt (S. 28) wurden auch die debarim (Ex. 20 2, 24–26, 22 27, 23 13–16, 12, 22 28–29 und Ex. 34 14, 17, 23, 18, 19, 22, 21, 25, 26) auf Gott direkt zurückgeführt, ja diese standen auf den Tafeln (S. 30). Eine solche Hochschätzung der kultischen Gebote finden wir im alten Israel nirgends bezeugt. — Die ganze Anschauung ruht auf einer fehlerhaften Analyse von Ex. 34, wo m. E. Kittel (G.V.J. I² S. 468, vor allem Anm. 3) die Nichtursprünglichkeit der fraglichen Verse an dieser Stelle zwingend bewiesen hat.

[2] Deshalb halte ich es nicht für richtig, wenn Erbt annimmt, E habe das Bb auf Jethro zurückgeführt. Vielmehr scheint mir die Parallele mit J darauf zu deuten, daß Jethro als der Anreger der Gerichtsorganisation gedacht wurde. Was Erbt sonst an Beweisen vorbringt, ist zu unbestimmt, als daß darauf etwas zu geben wäre. Vor allem warum der Name Jethro, den Erbt als „von trefflichem Ohr“ — „außerordentlich an Verstand“ deutet (S. 30), speziell für die Übertragung des Bb auf ihn sprechen soll, entzieht sich meinem Verständnis.

[3] s. z. B. S. 107 Anm. 2.

der älteren Zeit — vor allem Jdc. 4 5 —, soweit sie in den historischen Büchern uns erhalten ist. Nach dieser wird nämlich „den vorköniglichen israelitischen Volksführern auch die Gerichtsbarkeit zugedacht“.[1]

Nun läuft daneben aber eine zweite Richtung her, nämlich die des priesterlichen Gerichtes. Auch diese nahm ihren Ausgang von der Person des Moses; das Wesentliche am Dekalog war auf sittlichem Gebiete die Bindung der ethischen Normen an Jahve als deren Gesetzgeber, sodaß die Verletzung einer solchen nicht nur ein Vergehen gegen die Volksgenossen, das die natürlichen Autoritäten des Volkes strafen, darstellte, sondern zugleich nefas ward. Gott selbst wird dadurch zum Richter; er entscheidet über schuldig und unschuldig durch sein Orakel, das Moses verwaltet, und das er sich auch vorbehält, während er den Richtern die Grundsätze mitgibt, nach denen sie entscheiden sollten.[2] Dadurch aber, daß Moses dieses immer neue Schöpfen des Rechtes aus dem Verkehr mit der Gottheit für sich aufbehielt, war der Grund gelegt zu einer gerichtlichen Tätigkeit der priesterlichen Personen als seiner Nachfolger, und zwar zugleich zu einer gewissen Überordnung dieses geistlichen Gerichtes. Denn obschon grundsätzlich auch die Entscheidungen der natürlichen Gewalten gleichfalls auf göttliche Entscheidungen zurückgingen, mußte doch, da eben für besondere Fälle eine immer neue Entscheidung der Gottheit möglich war, während die alltäglichen ohne solche erledigt wurden, das geistliche Gericht als das vornehmere gelten.

Aber eben damit, daß die Kompetenzen beider Gerichte nicht durch einen objektiven Maßstab, sondern durch das jeweilige

---

[1] Puukko, Dtn. S. 183.

[2] Bei diesen an einen systematischen Gesetzeskodex zu denken, erscheint mir mit Holzinger (Com. z. St.) gegen Steuernagel (Th. St. u. Kr. 1899 S. 335; cf. auch Wiener, Pent. Stud. S. 181) unmöglich, vielmehr lehrt die Parallele zwischen Ex. 18 16 u. 18 20, daß es sich um Einzelentscheidungen handelt, die die Gottheit nach Bedarf gab und die als Muster dienen sollten. Mit der Zeit konnte eine Zusammenstellung solcher Entscheidungen zu einem Gesetzbuch sich auswachsen, und die Parallele der äußeren Formen des Hamurapi-Kodex und des Bb legt die Vermutung nahe, daß dieser Prozeß die Wurzel des kodifizierten Rechtes auf semitischem Boden überhaupt gewesen ist.

Empfinden über die Schwierigkeit einer Sache (Ex. 18 22) voneinander getrennt waren,[1] ergab sich, daß die Gewohnheit mit Notwendigkeit einen großen Spielraum erhielt; daß das Gleiche auch für das Inhaltliche der Rechtsentscheidungen gelten mußte, liegt auf der Hand. Dadurch wurde nun ein anderer Prozeß begünstigt; als Israel in das Land einzog, fand es dort ein hochentwickeltes Rechtsleben vor, das grundlegend geregelt war durch die großartigste Rechtsschöpfung des alten Orients: das Hamurapi-Gesetz. Es war nur zu natürlich, daß Israel sich in dieses Recht eingewöhnte, zumal die Welt, in der es bisher gelebt, in der es sich als einheitliches Volk konsolidiert hatte, die midianitische Steppe, gleichfalls unter dem Einfluß dieses Rechtes stand.[2] So konnte es geschehen, daß, vielleicht schon zu Lebzeiten des Moses, vielleicht von diesem gewollt,[3] solch vorisraelitisches Recht vom Volke als die Grundlage seines Rechtsempfindens und seines

---

[1] Eine Scheidung zwischen profanem und sakralem Recht, die Greßmann (Mose S. 175 ff.) aus Ex. 18 herausliest, kann ich nicht darin finden.

[2] Benzinger, Archäologie [2] S. 267. — Das israelitische Recht ist also — gegen Montet S. 190 — keine Schöpfung ausschließlich des génie national fécondé par la pensée de Moïse et des prophètes, vielmehr gilt dies nur für seine Entwicklung und Ausgestaltung, nicht aber für die Grundlage, wenigstens nicht soweit das bürgerliche Recht in Frage kommt. Man beachte die Nebeneinanderstellung des Hamurapi-Kodex und der entsprechenden Bestimmungen von Dtn. 21—25 bei Pope S. 180—182. Daß freilich eine glatte Übernahme des Hamurapi-Kodex durch Israel durch die ganz verschiedene Kulturhöhe ausgeschlossen war, hat Rothstein (Moses und das Gesetz I S. 26 ff.) erwiesen; die Aneignung einzelner, dafür geeigneter Bestimmungen ist damit nicht widerlegt.

[3] Damit wäre freilich noch nicht unser heutiges Bb als von Mose übernommen aufgezeigt, diese Frage ist vielmehr unabhängig von der unsern zu prüfen, was hier nicht geschehen kann. Daß ohne Annahme gewisser, an einer Oase herrschender, Rechtsnormen ein Zusammenwohnen eines neu hinzukommenden mit den schon dort zeltenden Stämmen unmöglich ist, liegt auf der Hand, nur wird der Einfluß des dort herrschenden Rechtes auf die inneren Verhältnisse der Neulinge und der Prozeß der Verschmelzung mit ihren eigenen Gesetzen ein unbewußter sein. Daß eine solche Amalgamierung den Zustand des heutigen Bb am besten erklärt, hat Kittel (G.V.J. I [2] S. 626 ff.) aufgezeigt.

Handels im einzelnen[1] angenommen ward. Besonders mußten diesem Prozeß die Priester ausgesetzt sein, da schon im vorisraelitischen Kanaan die Kultstätten, die Israel ja größtenteils übernahm und auf Jahve übertrug, zugleich die Gerichtsstätten gewesen waren.[2] Gingen von diesen die wichtigen Entscheidungen aus, an denen dann in Zukunft die weltlichen Richter bei ihren Urteilssprüchen sich orientierten, so war dem Gewohnheitsrecht, wie es an den einzelnen Heiligtümern herrschte und unter dem Schutze der Gottheit stand, sein maßgebender Einfluß gesichert.

Wir mußten so weit ausholen,[3] um klarzumachen, daß das israelitische Recht im Einzelnen eine äußerst verschlungene Geschichte hinter sich hat. Das Recht, wie es das Volk im Lande vorfand, verbunden mit den Orakelsprüchen Jahves und uralten Stammessatzungen, wer will im Einzelnen sagen, welcher von diesen Wurzeln und welcher Zeit eine Vorschrift entstammt! Nur so viel können wir wohl behaupten: es wird kaum zwei Gesetze geben, die im letzten Grunde den völlig gleichen Ursprung haben. Faßbar aber sind für uns diejenigen Männer, die jene alten einzelnen Gesetze zusammenstellten, und wenn auch sie nicht mehr, dann wenigstens diejenigen, die solche Sammlungen in bestimmter Absicht bearbeiteten. Eine solche Absicht ist nun im Dtn. klar zu erkennen. Es ist die Idee der Kultuseinheit, die alles beherrscht. Über das Alter dieses Gedankens brauchen wir hier noch nicht zu handeln. Für unsere Zwecke ist es gleichgültig, ob erstmalig im Dtn. der Stoff des nationalen Gesetzes unter diesem Gesichtspunkt dargestellt wurde, oder ob nur die besondere Energie, mit der er vertreten wird,

---

[1] Insofern ist es sachlich richtig, wenn man vielfach das Bb als Ausführungsbestimmung zum Dekalog betrachtet (cf. vor allem Rothstein und Naumann); literarisch freilich sind alle diese Versuche, sobald sie ins Einzelne gehen wollten, gescheitert.

[2] Speziell für Kanaan haben wir keine direkten Zeugnisse, und aus dem Bb usw. rückwärts zu schließen, bringt die Gefahr eines circulus vitiosus mit sich. Umso mehr wiegt die Parallele mit dem Arabischen (Wellhausen, Reste S. 132f.).

[3] Auch für die spätere Entscheidung über die Richtergesetze und über Dtn. 21—25 werden wir diese Ausführungen noch nötig haben.

seine Eigenart bildet. Auf jeden Fall bildet er das für 12—26 Charakteristische. Von den Stücken, die ihn aussprechen, haben wir demnach auszugehen; was mit diesen, soweit sie einheitlich sind, sich irgendwie als zusammengehörig ausweist, wird gleichfalls hinzuzunehmen sein. Wir befinden uns dabei in einer glücklichen Lage; ging doch die Reproduktion älterer Gesetze in Israel nie mechanisch vor sich, sondern nahm ihren Weg hindurch durch das Medium des jeweiligen Verfassers. So werden wir auch in den Teilen, die mit der Kultuszentralisation an sich nichts zu tun haben, deutliche Spuren des Mannes, der jene schuf, finden, wenn anders er auch sie übernommen hat; aber natürlich werden sie hier schwächer sein als in den Teilen, die er nicht nur reproduziert, sondern auch inhaltlich umgestaltet oder neu geschaffen hat. Es ist selbstverständlich, daß wir diese Spuren leicht übersehen, wenn wir nicht von den anderen Partien her ihre Bedeutung zu ermessen in der Lage sind.

Somit glaube ich folgenden Weg einschlagen zu müssen: Untersuchung derjenigen Gesetze, die den Einfluß der Kultuszentralisation verraten, Herausarbeitung ihrer literarischen Eigenart, ihrer Vorstufen und ihrer Heimat; Untersuchung der übrigen Teile, wie weit sie in ihrer heutigen Gestalt von derselben Hand herleitbar sind, bezw. wie weit sie vielleicht der Quelle, die diese benutzt hat, zugewiesen werden müssen, falls sich bestimmte Charakteristika für eine solche finden lassen. Natürlich wird nach dem im 1. Kapitel Ausgeführten von vornherein alles auszuschalten sein, was seiner Natur nach erst nach 621 angesetzt werden kann.[1] Eben dort ist auch gezeigt, welcher Teil dieser Untersuchung als der wichtigste zu gelten hat.

2. Die Scheidung.

a) 1. Treten wir nunmehr an die Scheidung selbst heran, so bietet gleich das erste Kapitel bedeutende Schwierigkeiten. Schon der erste Blick lehrt, daß die verschiedenen Stücke, die sich hier mehr oder weniger deutlich voneinander abheben,

[1] Die Frage, inwieweit etwa für einen Teil des Gesetzes das Jahr 625 die untere Grenze bildet (cf. Erbt, Sicherstellung S. 8f. und dazu Puukko, Dtn. S. 16 Anm. 1), hängt von der Einzelanalyse ab.

ursprünglich „nicht dazu geschrieben sind, um hintereinander vorgetragen zu werden“.[1] Aber wie ist die Scheidung durchzuführen? Steinthal[2] will das Kapitel auf nicht weniger als sieben verschiedene Quellen verteilen. Wie er dazu geführt wird, zeigt schon seine Themastellung: „Das 5. Buch Moses, ein Beitrag zur epischen Frage“, die ihn dann wieder verleitet, gewisse Gebräuche der „Diaskeuasten der altfranzösischen und provenzalischen Epen“[3] hier wiederzufinden. Abgesehen nun davon, daß das Recht zu einer Behandlung des Dtn. als Epos erst zu erweisen wäre — was wohl ziemlich schwer fallen dürfte —, ist vor allem festzustellen, daß die von ihm behaupteten Wiederholungen zum guten Teil überhaupt keine sind. So handelt es sich — um nur ein Beispiel anzuführen — in 12 17 f. um ganz andere Opfer als in 12 13 f.[4] Dieser Versuch zeigt aufs neue, wie gefährlich es ist, ein anderswoher genommenes Schema an einen Text heranzubringen statt von diesem selbst auszugehen. Wir treten deshalb in die Analyse von Kapitel 12 selbst ein.

Es liegt klar zutage, daß hier zwei Reihen nebeneinander herlaufen, deren jede wieder aus einer Anzahl paralleler Stücke zusammengesetzt ist; so finden wir drei Fassungen des Gesetzes über die Kultuszentralisation (12 2–7, 8–12, 13–14 + 17–19) und zwei der Erlaubnis einer profanen Schlachtung (12 15–16, 20–25). Behandeln wir zunächst die erstere, so ergeben sich zwischen den drei Fassungen sehr bemerkenswerte formale und inhaltliche Verschiedenheiten. Die beiden ersten sind pluralisch,[5] die letzte

---

[1] Klostermann, Pentateuch N. F. S. 282.

[2] Z. V. u. Spr. XI S. 1—28.

[3] Ebenda S. 13.

[4] cf. Bertholet, Com. zu 12 6.

[5] Singularisch sind 12 1 a (= 9 b), 5 b, 7 b. Von diesen Stellen sind 1 a (= 9 b *'ašer jahveh noten leka* als Zusatz zu *'ereṣ* beziehentlich *naḥalah*) und 7 b, wo auch LXX den Singular bestätigt — im ersten Falle indirekt durch ihr Schwanken zwischen ημων und υμων —, als Glossen zu streichen, während in 5 b (Sam. LXX : Plural) der Singular *ba'tah* durch das ו des folgenden *šammah* hervorgerufen sein dürfte. — Erbt (Sicherstellung S. 72) hat nun seinen Sechsern zuliebe, die in 12 13 ff. durchzuführen selbst ihm nur in ganz geringem Umfange gelingen wollte (ebenda S. 88), den Abschnitt 12 2–7 singularisch gemacht. Am Text selbst hat diese Änderung ebensowenig einen An-

hingegen ist singularisch. Inhaltlich aber scheiden sich die betreffenden Abschnitte in der Weise, daß 12 2–7 (A) die Forderung der Kultuseinheit als Abwehrmaßregel gegen den Götzendienst darstellt, 12 8–12 (B) sie als Gegensatz „zu dem bisherigen Verfahren des heimatlosen Israel“[1] faßt, während 12 13 ff. (C) die einfachste und klarste Fassung des Grundgesetzes bringt, die für die beiden anderen offenbar die Grundlage gebildet hat.[2]

Es liegt nahe zu fragen, ob diese Formulierungen des Grundgesetzes sich auf die bisher festgestellten Schichten des Dtn. verteilen lassen. Für A[3] ist es kaum möglich, eine solche Beziehung zu finden; am meisten würde man ja geneigt sein, da Pl^c — abgesehen von den sekundären Versen 11 29–32 — unmittelbar vorhergeht, diesen heranzuziehen.[4] Allein ich halte das

halt wie der größte Teil der sonstigen Streichungen, die er hier und in 12 13, 14, 20–27 vornimmt; muß er doch um des Metrums willen gerade die wirklich singularischen Brocken in unseren Versen streichen, kann sich also für den ursprünglichen Charakter des Abschnittes nicht auf sie berufen.

[1] Klostermann, Pentateuch N. F. S. 280.

[2] Das wäre freilich unmöglich, wenn wir wirklich mit Klostermann in 12 15, 16 das für 12 13 ff. Charakteristische zu sehen hätten. Nun läßt sich aber nicht leugnen, daß die Verse 15, 16 den Zusammenhang unterbrechen, vor allem aber läßt sich zeigen, daß in der Formulierung des Grundgesetzes C die gemeinsame Wurzel sein muß, da bald A, bald B mit dieser gegen die jeweils andere geht, während sich von deren besonderen Interessen in C keine Spur findet. Man beachte *mikkŏl-šibṭēkem* 5 und *bᵉʾᵃḥat šᵉbaṭeka* 14, in B nichts analog; *ʾakal lipᵉnē jahveh wᵉśamaḥ* 7 und 18, in 12 *śamaḥ lipᵉnē jahveh; attah ubinᵉka ubittᵉka wᵉʿabdᵉka* 12 und 18, in 7 *ʾattem ubattēkem; nᵉdabot ubᵉrokot* in 6 und 17, in B nichts analog. (Zum letzten cf. Steuernagel, Com. z. St.; was Steuernagel dort über *lašūm et-šᵉmō šam lᵉšiknō* 5 „als Kombination von *lašum* 12 21 und *lᵉšakken* Vers 11“ sagt, ist bedeutungslos, da *lᵉšiknō* in 5 textkritisch — cf. B.H.K. und Bertholet, Com. z. St. — unsicher ist.) Da sich nun von 15 und 16 in A und B keine Spur findet, andererseits 16 durch den sicheren Plural in 16 b (LXX hat 16 a an 16 b, Sam 16 b an 16 a angeglichen, cf. Mitchell S. 92 Anm. 54) verdächtig ist, tut man am besten, beide Verse zu streichen. — Damit ist zugleich Cornills Vermutung (Einl. S. 33), 12 15–19 bilde eine Parallele zu 12 20–28, erledigt.

[3] Auszuscheiden ist hiervon Vers 3, da 4 die unmittelbare Fortsetzung zu 2 bildet.

[4] cf. Puukko, Dtn. S. 244.

doch aus dem Grunde für unmöglich, weil gerade für das in A Charakteristische, die Polemik gegen den Ort der kananäischen Weise der Gottesverehrung,[1] Pl^{c} keinen Raum bietet; dieser eifert gegen die Verehrung der *'elohīm 'aḥerīm*,[2] aber nicht dagegen, daß Jahve in heidnischer Form die Opfer dargebracht werden.[3]

Anders steht es hingegen mit 12 8–12; hier liegt die Berührung mit Pl^{a} auf der Hand, vor allem vergleiche man 12 9 mit 3 20 f.[4] Damit ist zugleich für die Datierung des Pl^{a} ein wichtiger Beweisfaktor gewonnen: er muß — wegen 12 8 — älter sein[5] als P.

Für 12 13 ff. werden wir ohne weiteres auf Sg^{a} geführt, da Sg^{b} nach der Natur der Dinge als ausgeschlossen gelten muß und andererseits sprachliche Berührungen zwischen jenem und unserer Stelle bestehen.[6] Daß aber inhaltlich 12 13 ff. als Auswirkung des in Sg^{a} aufgestellten Prinzips erscheinen muß, haben wir schon gesehen.[7] Andererseits aber wäre es verfehlt, wollten

---

[1] 12 2 *'abbed tᵉ 'abbᵉdūn 'et-kŏl-hammᵉqomōt* . . . .

[2] 11 16 f. gegen Puukko, Dtn. S. 244. — Hingegen lege ich keinen Wert auf die Differenz zwischen 12 2 und 11 23, da aus stilistischen Gründen der Relativsatz in 12 2 zu streichen ist (cf. Steuernagel, Com. z. St.).

[3] 12 4 *lo' ta'aśūn ken lᵉjahveʰ*.

[4] Die Ähnlichkeit wäre noch auffälliger, wenn nicht in 12 9 der Relativsatz *'ašer jahveʰ 'elohēka noten lᵉka* (= 3 20 >*bᵉ'eber hajjarden*, was in 12 9 wegen 10 a fehlt) sekundär wäre.

[5] cf. Steuernagel, Com. z. St. — Sachlich steht 12 8 in der Mitte zwischen Am. 5 25 und Jer. 7 21.

[6] Man beachte 6 12 (*hiššamer lᵉka pen*) = 12 13 und 7 13 (*dᵉganᵉka wᵉtirošᵉka wᵉjiṣhareka*) = 12 17.

[7] s. S. 120 [2]. — Gegen die Annahme einer direkten Beziehung von Sg^{a} zu 12 13 ff. betont nun Cullen (B.o.C. S. 133) that the conception of ohne central sanctuary of exclusive legality does not appear in VI—XI. Allein dies besagt wenig, da Sg^{a} überhaupt keine speziellen Gesetze gibt, sondern sich damit begnügt, das Prinzip aufzustellen, das sich in der Erfüllung der Gesetze bewähren und auswirken soll. Noch weniger aber beweisen Cullens sprachliche Gründe: daß *baḥar* in Sg^{a} mit *'am naḥalaʰ* statt mit *maqōm* gebraucht wird, hängt mit dem eben Gesagten zusammen; bemerkenswert ist, daß es hier wie dort stets mit Jahve als Subjekt auftritt. Schwerer würde es wiegen, wenn wirklich *maqōm* in Sg^{a} in anderem Sinne gebraucht wäre als hier, wo es fast als term. techn. behandelt ist.

wir auf Grund eines so geringen Materials jetzt schon ein endgültiges Urteil abgeben. Wir werden vielmehr gut tun, alle in den weiteren mit 12 13 zusammenhängenden Gesetzen vorhandenen Spuren zu beachten und sie für die Entscheidung heranzuziehen, statt die hier gemachten Beobachtungen der weiteren Untersuchung zugrunde zu legen.

2. Es ist nun natürlich, daß eine so einschneidende Verordnung wie das neue Grundgesetz[1] gewisser Einschränkungen

---

Allein von allen Stellen, wo *maqōm* = Moab steht (1 31, 9 7 b, 11 5,24), ist auch nicht eine für Sg^a in Anspruch zu nehmen. In 26 9 aber, das, wie wir sehen werden, auch zu Sg^a gehört, ist *maqōm* nicht Moab, sondern Palästina, und liegt zudem ein von Sg^1 übernommenes älteres Stück vor.

[1] Aber war die Forderung des Dtn. denn wirklich eine Neuheit? Daß kein Gesetz sich finden läßt, das diese vor ihm aufgestellt hätte, haben wir schon gesehen. Es kann sich nur noch darum handeln, festzustellen, ob auch der geschichtliche Verlauf diesem Bilde entspricht. Wir werden am besten zunächst die Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts daraufhin untersuchen, was sie über den Kultus lehren. Wir finden bei ihnen gewiß die stärkste Polemik gegen einzelne Heiligtümer, speziell des Nordreiches — cf. Am. (3 14) 4 4 5 4 Hos. 5 8 8 11 — und ebenso eine tatsächliche höhere Wertung des Zion als des Berges Gottes — (Am. 1 2) Joel 2 1 (= 2 15; cf. 1 9, 13, 14 *miṣbaḥ* oder *bēt jahveʰ*), Mich. 3 12, vor allem Jes. 2 3 4 5 12 6 (18 7 27 13), auch wohl Jes. 6. Allein diese Stellen beweisen doch nur so viel, daß an den außerjerusalemischen Heiligtümern eine Reihe von Mißständen herrschte, die deren Kultus den Propheten als Sünde erscheinen ließ, und daß andererseits Jerusalem als Sitz der göttlichen Offenbarungsgegenwart, wie es ja auch die Lade in Verwahrung hatte, galt. Aber an keiner der angeführten Stellen verwerfen die Propheten den außerjerusalemischen Kultus, um deswillen, weil er außerhalb des Tempels dargebracht wurde. Stellen wie Am. 5 4 ff. zeigen vielmehr, daß der von ihnen bekämpfte Schaden ganz wo anders lag, und würden unter gleichen Zuständen im Volke Jerusalem ebenso treffen wie Bethel und Gilgal (cf. nur Jes. 1 11 ff.: Am. 5 7 ff.). Nun glaubt allerdings van Hoonacker eine Stelle gefunden zu haben, an der die Höhen als solche verdammt seien, nämlich Jes. 17 8 (Mus. XIII S. 537 f.). Auf die Frage der Echtheit dieses Verses, insonderheit der Worte *'el-hammizbᵉḥōt* und *ha'ᵃšerīm wᵉhaḥammanīm* (cf. Duhm, Com. z. St.) können wir hier nicht eingehen; aber der Gegensatz liegt doch klar zutage: *maʿᵃśeʰ jadaʲʷ: ʿośehū*, und nicht: Jerusalem: die Höhen. Oder war der Altar in Jerusalem etwa kein Werk von Menschenhänden? Auch bei Hos. 8 11,

und Konzessionen an das reale Leben bedarf, wenn anders es in diesem wirklich sich durchsetzen will. Am deutlichsten mußte

---

das noch am ehesten mißverständlich ist, zeigt die analoge Konstruktion des folgenden Verses, daß „nicht die Vielheit der Altäre im Gegensatz zu einem einzigen Altar, sondern die durch die Vervielfältigung bewirkte Verschlimmerung der an sich üblen Sache" gemißbilligt wird (Marti, Com. z. St.).

Aber bezeugt nicht Jer. 7 12, daß von jeher in Israel ein Zentralheiligtum bestand, genau wie es z. Zt. des Propheten der Tempel in Jerusalem war? Ich glaube, daß van Hoonacker, wenn er (Mus. XIII S. 536 f.) dies behauptet, aus dieser Stelle mehr herausliest als darin liegt. Das tertium comparationis liegt in der an beiden Heiligtümern vorhandenen Spannung zwischen *bētī* (so mit B.H.K. für *habbajit hazzeh*) — *me'arat parizīm* (7 11), nicht in ihrer Stellung als einziges Heiligtum; daß der Prophet das bedeutendste der älteren Gotteshäuser und zugleich das nächstliegende heranzieht, das von Silo, ist ganz selbstverständlich. Ein historisches Urteil über die Stellung Silos im Verhältnis zu der Jerusalems kann aus den genannten Versen somit nicht herausgelesen werden. Aber selbst wenn der Prophet Silo auch nach der Seite der Einzigkeit mit Jerusalem hätte parallelisieren wollen, könnte dies bei der Fülle der entgegenstehenden geschichtlichen Nachrichten unser Bild von der Geschichte des Kultusortes in Israel nicht umstoßen, vielmehr hätten wir es dann in Jer. 7 mit den Anfängen der Rückwärtsprojizierung der nachdeuteronomischen Zustände in die ferne Vergangenheit zu tun, die in P ihren klassischen Ausdruck gefunden hat. Mit diesen historischen Nachrichten müssen wir uns nun auseinandersetzen.

Wir können uns hierbei wesentlich kürzer fassen, da durch die Arbeiten von Wellhausen (Prol. S. 17 ff.) und neuerdings vor allem von Gautier (Introd. I S. 117 ff.) eine solche Fülle von Stellen beigebracht ist, daß, mag selbst für das eine oder das andere Opfer — so Kleinert S. 158 für 1. Sam. 16 2 ff. — eine besondere Begründung sich finden lassen, die es als Ausnahme hinzustellen berechtigte, doch im ganzen das Urteil feststehen muß. Es läßt sich vor 621 keine Zeit seit der Einwanderung in das Land finden, wo nur ein einziges exklusives Heiligtum zu finden wäre; für die Richterzeit beweist schon Jdc. 17 ff. das Gegenteil, für die Zeit Sauls war ein solches von vornherein dadurch unmöglich, daß „Juda durch die gerade in der Gegend der starken Jebusiterfeste Jerusalem besonders erfolgreichen Kanaaniter von aller Verbindung mit dem übrigen Israel abgeschnitten" war (Kittel, G.V.I. II² S. 169). Von Saul berichtet die Überlieferung selbst, daß er mehrere Altäre gebaut habe (1. Sam. 14 35 *'otō hehel libenōt mizbeăḥ lejahveh*; cf. dazu Wellhausen, Prol. S. 18). Für die Königszeit endlich bieten — ganz abgesehen von der Existenz

dies natürlich zutage treten auf dem Gebiete, wo die Wirkungen der Kultuszentralisation am stärksten sich geltend machten: in

---

von Dan und Bethel — das Tun von Männern wie Elias und Elisa, sowie die Art, in der die in dieser Zeit entstandenen Erzählungen des J und E von der Schaffung der Heiligtümer als eines Aktes der Frömmigkeit berichten (cf. dazu Piepenbring, R.H.R. XXIV S. 52), untrügliche Beweise dafür, daß die Höhen, die Josias ausrottete, nicht erst frisch entstandene und, weil man das alte Gesetz vergessen hatte, zeitweise geduldete Opferstätten waren, sondern daß in dieser ganzen Zeit die Einheit des Heiligtums nicht bestand. Daß unter den verschiedenen Heiligtümern dasjenige, das die Lade barg, also erst Silo, dann Kirjath-Jearim, dann Jerusalem, besonderer Achtung sich erfreute (das ist der richtige Kern der vielfach recht gewagten Arbeit von Poels über das Sanctuaire de l'Arche), ist nur selbstverständlich und beweist nicht das Gegenteil. Man denke nur daran, wie in katholischen Landen Kirchen mit wertvollen Reliquien, wie vor allem Sankt Peter in Rom, oder — um ein von Vernes herangezogenes Beispiel zu gebrauchen — Notre Dame von Frankreich, gewertet werden. Und doch ist es von da bis znr Abschaffung aller anderen Heiligtümer ein gewaltiger Schritt (cf. Vernes, Nouvelle hypothèse S. 58). Daß es sich aber bei den Heiligtümern außerhalb Jerusalems nicht nur um zu Götzendienst mißbrauchte Stellen, die zur richtigen Vornahme der profanen Schlachtung bestimmt waren, handelt (gegen van Hoonacker, Mus. XIII S. 319), zeigt der Tempel von Elephantine, „der Typus einer Gemeinde der vordeuteronomischen Zeit" (Steuernagel, Z.D.P.V. 1912 S. 100) aufs deutlichste. Auf letzteren müssen wir nochmals zu sprechen kommen (s. S. 239 Anm. 3), hier sei nunmehr zusammenfassend festgestellt, daß nach allem, was Propheten und Geschichte uns lehren, das Dtn., wie es das erste Gesetz ist, das die Zentralisation fordert, auch als eine absolute Neuheit wirken mußte.

Wenn endlich Naumann glaubt nachweisen zu können, daß der Kern von 12—26, vor allem aber 12 13ff. schon aus der salomonischen Zeit stamme, so beruht dies teilweise, wie wir fortlaufend bei der Einzelerklärung sehen werden, auf einer falschen Deutung einzelner Stellen, teilweise aber auch auf einer ungenügenden Unterscheidung zwischen dem in jenen Kapiteln steckenden älteren Kern und der jetzigen Form derselben, wiewohl Naumann sich bemüht, eine solche durchzuführen. Sicher ist es schwer anzunehmen, daß ein so feierlich sich gebendes und gerade nach Naumann doch dauernd sich fortbildendes Grundgesetz auch in Juda so vollständig in seiner Hauptforderung soll vergessen worden sein. Das Wahrheitsmoment der Naumannschen These, die pietätvolle Bewahrung älterer Satzungen durch das Dtn., wird jedoch nicht aus dem Auge zu verlieren sein.

der Ordnung der Opfer und der Abgaben an das Heiligtum. Eine Reihe solcher Vorschriften finden wir 12 20–28 14 22–27 15 19-22 16 1–15 26 1–15.

Ursprünglich war — wir sahen es schon[1] — jede Schlachtung ein Opfer gewesen. War nun auch der Fleischgenuß im alten Orient keineswegs das Alltägliche, sondern ein Zeichen besonderer Festfreude,[2] so konnte und mußte es doch ratsam erscheinen, für solche Zwecke eine profane Schlachtung zuzulassen. Diese Erlaubnis ist nun in doppelter Fassung überliefert: 12 15–16 und 12 20–28. Von diesen beiden ist die erste ein sekundärer Einschub in 12 13–19;[3] mit ihr zugleich ist *ka'ᵃšer ṣiwwītīka* in Vers 21 zu streichen. Für die ganze Art des Dtn. ist es nun recht charakteristisch, wie diese Erlaubnis im einzelnen gegeben wurde; man sucht bei allem Entgegenkommen, das man für das reale Leben und seine Bedürfnisse hegt, doch den alten Charakter so weit als möglich zu bewahren.[4] Das zeigt sich an einem Doppelten; einmal wird die Erlaubnis der profanen Schlachtung nicht generell gegeben, sondern „streng genommen“[5] nur für Fernwohnende, und sodann wird der tabû-Charakter des Blutes[6] durchaus berücksichtigt und aufrecht erhalten.[7]

---

[1] s. S. 31 f.

[2] cf. Gen. 18 7 Jdc. 6 19 1. Sam. 16 20 28 24 2. Sam. 12 4 Jes. 1 11, auch Lc. 15 23; cf. auch Benzinger, Archäologie ² S. 67.

[3] s. S. 191 Anm. 2.

[4] Eben deshalb halte ich es für unglücklich, wenn Kittel (Th.St.W. 1861 S. 46) dies Verhalten des Dtn. als „Laxheit“ bezeichnet. — Cf. auch Westphal, Dtn. S. 157 und Naumann, Dtn. S. 11 f.

[5] Kittel, ebenda.

[6] Daß nicht auch das Tabû des Fettes (gegen Lev. 3 16 7 22) mit angeführt ist, halte ich — gegen van Hoonacker, Mus. XIII S. 415 f. — für gleichgültig, da dieses überhaupt nicht von der Bedeutung des Bluttabû gewesen sein kann — man beachte sein Fehlen im Gen. 9 und H —, vielmehr eine Besonderheit der Opferthora Lev. 1—7 darstellt.

[7] Allerdings will Steuernagel (Com. z. St.) die Verse 22–25 streichen, da das *raq* 12 26 unmittelbar an 12 21 anschlösse. Ich kann das nicht für ausreichend halten, vielmehr scheint mir der Zusammenhang eine solche Vorschrift über die Behandlung des Blutes bei der profanen Schlachtung — daß es sich um eine solche handelt,

Ganz intakt ist jedoch auch dieser Abschnitt nicht erhalten. Vielmehr erscheint 20 b als ungeschickte Prolepse des Gedankens von 21 b; dieser Einschub zeigt zugleich, daß in der Praxis die Einschränkung von 21 a nicht beachtet wurde, denn sonst hätte niemand die Erlaubnis *bᵉkŏl-'awwat napšᵉka to'kal baśar* zwischen die beiden nach dem ursprünglichen Text für ihren Gebrauch notwendigen Vorbedingungen stellen können. Ähnlich steht es mit den Versen 25 und 28, von denen mindestens der eine überflüssig ist; welcher von ihnen als sekundär zu gelten hat, läßt sich bei dem durchaus formelhaften Charakter derselben schwer entscheiden. Nur so viel läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit sagen, daß in Anbetracht der stilistisch ungeschickten Wiederaufnahme von 24 a in 25 a und der in 28 herrschenden Überfüllung — 28 b ist sachlich gleich 28 a — höchstens 28 a als ursprünglich gelten kann, und auch dieser nur mit allem Vorbehalt.[1]

Hat so 12 20 ff. die Darbringung der tierischen Opfer im allgemeinen geregelt, so bietet 14 22–27 die entsprechende Vorschrift über die vegetabilen.[2] Auch hier konzentriert sich das Interesse des Gesetzgebers ausschließlich auf die Durchführung der Kultuszentralisation und deren Ermöglichung durch Gewährung von erleichterten Bedingungen an die Fernerwohnenden,[3]

---

zeigt auch das eine kultische Handlung ausschließende *'al-ha'areṣ tišpᵉkennū kammajim* (12 24 b) — geradezu zu fordern. Die Verse 26–27 erhalten ihren vollen Sinn an unserer Stelle erst, wenn eine Bestimmung wie 24 b vorausging.

[1] Bedenklich muß es außer der Unsicherheit der Überlieferung — cf. B.H.K. und Bertholet, Com. z. St. — auch machen, daß hier in einer in 12—26 sonst kaum zu beobachtenden Art zwei beliebte Phrasen aufeinander gehäuft sind. Steuernagels Vermutung über *lᵉma'an jīṭab lᵉka* ist damit als zutreffend erwiesen (s. S. 160 Anm. 3.

[2] Deshalb ist 14 23 a β b zu streichen (cf. Puukko, Dtn. S. 245 Anm. 1). Dieser Einschub war erst nötig, als nach Trennung der beiden eng zusammengehörigen Abschnitte — über diese s. S. 246 ff. — das Gefühl für die zugrunde liegende Disposition verloren gegangen war und deshalb Gedankenlosigkeit hier nach 12 17 ergänzte. Außer diesen Worten ist sicher noch 27 a β b zu streichen, das sich als eine Zusammenstellung aus 12 12 Pl^{a} und 12 19 darstellt und kaum älter ist als LXX, der — allerdings außer der cdpx-Gruppe — die Worte *lo' ta'azᵉbennū* = 12 19 fehlen.

[3] cf. Piepenbring, R.H.R. XXIX S. 149.

und auch sprachlich hängen diese Verse mit dem Grundgesetz aufs engste zusammen.[1] Endlich weisen sie dieselbe konservative Tendenz wie 12 20 ff. auf, zumal wenn wirklich, wie Klostermann[2] als sicher einfachste Erklärung der in 24 herschenden Überfüllung vorschlägt, das *hadderek* in 24 a zu streichen wäre.[3] Die Erlaubnis, das Darbringen des Zehnten durch Geld abzulösen, wäre dann auch für die Fernerwohnenden auf den Fall einer besonders reichen Ernte eingeengt und so die alte Sitte soweit als möglich beibehalten.

Von den in 12 13 ff. aufgeführten Gaben — tierische Opfer im allgemeinen, vegetabile Opfer, Erstgeburtsopfer — fehlt nun noch die Ausführungsbestimmung zu den letzteren. Wir finden sie in 15 19–23. Wegen jedes einzelnen Kalbes oder Schafes nach Jerusalem zu pilgern, war natürlich unmöglich; daher wurde nachgelassen, daß die Opferung nicht am jeweils 8. Tage, sondern nur *šana^h bᵉšana^h* zu erfolgen habe.[4] Grundsätzlich aber wird der Tabûcharakter der Erstgeburten, der sie von den sonstigen Opfertieren scheidet, unbedingt festgehalten. Das zeigt sich darin, daß eingeschärft wird, man müsse „auf seinen eigenen Gebrauch oder Nießbrauch verzichten“,[5] eben deswegen, weil die betreffenden Tiere als *qadōš* „dem Bereich des Profanen entnommen“[6] waren. Eine Betonung ihres sakralen Charakters ist

---

[1] cf. 12 17: 14 23; ferner *kī-jirḥaq mimmᵉka hammaqōm* 12 21: 14 24; *'akal lipᵉnē jahve^h* 12 18: 14 26.

[2] Pentateuch N.F. S. 328.

[3] Allerdings bleibt auch bei diesem Lösungsversuch die Schwierigkeit mit den drei aufeinanderfolgenden *kī*, die schon LXX, wie ihre Übertragung *(ἐάν ὅτι ὅτι)* zeigt, empfunden hat, bestehen. Allein diese wird überhaupt kaum anders zu beseitigen sein als durch Streichung von 24 b, das entweder als Umschreibung zu 24 a oder nach 12 20 zu deuten ist. Schon diese Unsicherheit der Beziehung zeigt aber, daß der Halbvers nicht nur störend, sondern auch überflüssig ist.

[4] Hierin, und nicht, wie Gautier (Introd. I S. 111) will, in 15 21–23, sehe ich das für unseren Abschnitt Charakteristische, und zwar um deswillen, weil das Gesetz alle anderen Bestimmungen über die Erstgeburt als ihm nebensächlich — cf. vor allem Bertholet, Com. z. St. — wegläßt.

[5] Bertholet, Com. z. 15 19.

[6] Steuernagel, Com. z. St.

es aber auch, wenn bestimmt wird, daß nur solche Tiere dargebracht werden dürfen, an denen kein *mūm* zu finden wäre (21–23). Dadurch wird, sobald die Möglichkeit dazu gegeben war, die ursprünglich nur für freiwillige Opfer geltende Bestimmung 17 1 auf die Erstgeburten übertragen, auf die sie streng genommen nicht paßt.[1] Eine solche Möglichkeit aber wurde geschaffen durch die Einführung der profanen Schlachtung, die eine nichtkultische Tötung der betreffenden Tiere erlaubte, und andererseits durch die Annäherung der Form der Darbringung der Erstgeburt an die der Opfer im engeren Sinne, wie sie die Aufhebung des Befehls zur Tötung der noch ganz jungen Tiere von selbst mit sich brachte. Ich kann es deshalb nicht für richtig halten, wenn Steuernagel[2] unsere Verse glaubt streichen zu müssen, hoffe vielmehr gezeigt zu haben, wie sie aus der doppelten Tendenz, die wir bisher in Dtn. 12 ff. feststellten, mit Notwendigkeit sich ergeben mußten.

3. Mit diesem Gesetz ist zugleich der Übergang gewonnen zu den Festen, an denen die Opfer und Gaben des Volkes Jahve dargebracht wurden, und zwar zunächst zu dem Passahfest (16 1–8). Wir treten damit an die umstrittenste Perikope des ganzen gesetzlichen Teiles des Dtn. heran. Das Problem ist, kurz formuliert, dieses: Ist die uns vorliegende Zusammenstellung des Passah- und des Mazzothfestes als ursprünglich anzusehen, oder stellt sie eine spätere Form der Entwicklung dar? Nachdem Hitzig,[3] soweit ich sehe als erster, die Ursprünglichkeit der auf das Mazzothfest bezüglichen Verse an unserer Stelle geleugnet hatte, ist die Frage nicht wieder zur Ruhe gekommen und vor allem durch den Papyrus 6 aus Elephantine wieder erneut zur Diskussion gebracht. Gegenwärtig steht es so, daß Steuernagel[4] ihre Streichung, Kittel[5] und Arnold[6] ihre Beibehaltung für das

---

[1] Ex. 34 19 bestimmt kategorisch: *kŏl-peṭer reḥem lī*, und trifft damit zweifellos den alten Sinn; die Erstgeburt gehört Jahve, der Mensch braucht sie ihm nicht erst zu weihen.

[2] Com. z. St. — Cf. gegen ihn Puukko, Dtn. S. 248 Anm. 1.

[3] Heidelberger Jahrbücher 1839 S. 1080.

[4] Z. a. W. XXXI S. 310.

[5] Th. Lit.-Bl. 1913 Nr. 3.

[6] J.B.L. 1912 S. 1 ff. — Weitere Literatur s. bei Schäfer, Das Passah-Mazzothfest S. 19 ff., und in P.R.E.[3] XIV S. 750.

Richtige halten. Die Frage in ihrem vollen Umfange aufrollen, hieße den Rahmen einer Arbeit wie der vorliegenden sprengen. Liegen doch die Anfänge, vor allem des Passahfestes, so völlig im dunkeln, daß selbst im Alten Testamente, wie die doppelte Etymologie[1] des Wortes zeigt, der Sinn desselben nicht mehr deutlich war. War das Passah ein Hirten-[2] oder ein Ernte-[3] oder von vornherein ein Erinnerungsfest?[4] War es eine Neuschöpfung des Moses,[5] oder reichen seine Wurzeln in die vormosaische Zeit hinauf?[6] Das alles sind Fragen, die wir hier nur stellen, aber nicht lösen können.[7] Etwas besser steht es

---

[1] Ex. 12 11 (cf. Procksch, E-Quelle S. 75) bringt es mit *hippazōn*; Ex. 12 13 (cf. Orelli, P.R.E.[3] XIV S. 751 und dagegen Riedel, Z. a. W. XX S. 323) mit *pasaḥ* zusammen.

[2] Wellhausen, Prol. S. 91.

[3] Riedel, Alttestamentliche Untersuchungen I S. 69 ff.

[4] Orelli a. a. O. S. 754.

[5] Riedel (ebenda S. 70) sieht im Passah eine von Mose gestiftete „ewige Gedenkfeier für die wunderbare Errettung", und zwar bestand diese Stiftung in der Übernahme des ägyptischen Erntefestes, von dem sich auch noch deutliche Spuren erhalten haben sollen.

[6] Beer, Passah oder das jüd. Osterfest S. 14 f. und Pesachim S. 11 f.

[7] Nur in großen Zügen kann ich hier angeben, wie ich über die Entwicklung des Passahfestes denke. Alle primitive Gemeinschaft zwischen einzelnen Stämmen ist für semitische Anschauung Opfergemeinschaft (1. Kor. 10 18); das Blut des geschlachteten Tieres ist es, was sie bindend und fest macht (cf. Hebr. 9 18 ff.). So war es natürlich, daß Moses, als er die Stämme in Ägypten aufrief, die Knechtschaft abzuwerfen, unter ihnen einen Ritus stiftete, der sie vereinen und zusammenhalten solle, um so aus der Vielheit der einzelnen Horden ein Ganzes zu schaffen. Da nun nach allen Nachrichten, die wir besitzen, der Auszug um die Zeit der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche stattfand, um eben diese aber in der Steppe — und nur auf diese mit ihrer Kleinviehzucht kann sich das Fest bezogen haben, cf. Beer, Th. Lit.-Ztg. 1901 Nr. 22 — ein Dankfest durch Darbringung der Erstlinge der Herde gefeiert ward, so lag es nahe, daß absichtlich oder unabsichtlich — die zeitliche Nähe beider ist durch Ex. 3 18 sichergestellt — beide Feste ineinander übergingen; nur so ist man, glaube ich, in der Lage, sich die Zwitterhaftigkeit des Passahritus, der deutliche Züge des Erstgeburtsopfers — man beachte die Zusammenstellung beider im Dtn. —, bald auch wieder nicht minder deutliche Züge der entgegengesetzten Art trägt (cf. vor allem Riedel,

mit dem zweiten der hier vereinigten Feste, dem der Mazzoth. Weist uns das Passah in die Steppe mit ihren Weidetriften, so dieses in das Kulturland mit seinem Ackerbau.[1] Wir können also annehmen, daß vor allem der Norden des Landes die Heimat desselben gewesen ist. Was nun der ursprüngliche Sinn des Festes war, ob wir es mit einem Dankfest[2] für die nun beginnende

---

Alttestamentliche Untersuchungen I S. 67 f.), zu erklären. Nun war es natürlich, daß dieser doppelte Charakter des Festes nicht immer mit der gleichen Bewußtheit vor den Augen des Volkes stand, so daß von hier aus sich manche Unklarheit der Überlieferung, so die Nichteinreihung des Passah in den Festzyklus bei J (cf. Stade, Alttestamentl. Theol. S. 174), so das nicht klar fixierte Verhältnis zum Erstgeburtsopfer im Dtn. (eine gute Erklärung dafür bietet Beer a. a. O.) ohne Änderung des Textes lösen läßt. Daß aber eine Erklärung, die dies ermöglicht, sich gerade bei der Frage nach der Entstehung eines Festes, bei dem doch so leicht verschiedene, auch lokale, auch abergläubische Gebräuche sich an den Kern ansetzen, besonders empfiehlt, braucht wohl nicht besonders hervorgehoben zu werden. —

Nach Abschluß der eben gegebenen Darlegung kam mir Voelters Schrift: „Der Ursprung von Passah und Mazzoth" in die Hände. Wesentliches hat sich an meiner Anschauung dadurch nicht geändert. Ich glaube, daß V. darin recht hat, daß Züge eines ägyptischen Blutritus in das von Mose gestiftete Bundesopfer eingegangen sind und wir insofern berechtigt sind, von der Übertragung eines Brauches, der sich „nicht auf Jahve, sondern auf einen von ihm zu unterscheidenden bösen Gott bezog" (a. a. O. S. 11), auf ersteren zu reden, aber dies ist sicher nicht der Kern der Absicht des Moses gewesen. Was die sonstigen Aufstellungen Voelters betrifft, so glaube ich nicht, daß sein Versuch, Passah wie Mazzoth als „aus einer und derselben Wurzel hervorgegangen" (ebenda S. 28) nachzuweisen, geglückt ist. Die spätere Geschichte des Festes wird dadurch nicht erklärt, auch haben die in Ägypten bei solchen Festen gebräuchlichen Opferkuchen doch einen anderen Sinn als die hebräischen Mazzoth. Sie sollen, das beweist ihre Tiergestalt und die von Herodot bezeugte Verbreitung ausschließlich in den ärmeren Schichten aufs deutlichste, das zu kostspielige Tier ersetzen. Das ist das an ihnen Charakteristische, aber nicht der für die Mazzoth konstitutive Umstand des Ungesäuertseins. Mit einem „ja wohl auch" (ebenda S. 22) ist hier nicht weiterzukommen.

[1] Müller, Krit. Vers. über den Ursprung und die geschichtl. Entwicklung des Pesach- und Mazzothfestes S. 62 ff.

[2] cf. Wellhausen: „Der Gottesdienst ist lauter Freude über den empfangenen Segen". Prol. S. 96.

Ernte oder mit einem Fruchtbarkeitszauber zu tun haben,[1] kann uns hier nicht beschäftigen, wichtig ist nur, daß es in wesentlich derselben Jahreszeit gefeiert wurde wie das Passah, das Erstgeburtsfest im Süden.[2] Von hier aus ergibt sich nun folgende Entwicklung von selbst. Hatte in der Wüste sich ein Bundesritus des Moses mit dem Erstgeburtsopfer verbunden, so konnten die Stämme, die das südliche Gebiet besetzten, ihren Ritus beibehalten.[3] Die nördlichen hingegen, in deren Gebiet die Kleinviehzucht zurücktrat, feierten dies Fest in der Form, in der sie ein solches in der neuen Heimat vorfanden. So kam es, daß, wie die Quellen uns lehren, man im Süden das *pesaḥ*, im Norden ein *ḥag hammaṣṣot* feierte.[4] Natürlich waren die Grenzen da nicht scharf zu ziehen; die Terminologie ist immer schärfer als das wirkliche Leben. Man mag auch im Süden die Gebräuche, die Ephraim pflegte, übernommen, im Norden, wenigstens zum Teil, Sitten aus der Wüstenzeit bewahrt haben; die Beobachtungen, die wir bei anderen Festgebräuchen machen können — man denke nur an das allmähliche Eindringen des Weihnachtsbaumes in Frankreich gerade seit 1870 —, legen es nahe, daß wir es hierbei mit einer Benennung a parte potiori zu tun haben,[5] die man nicht pressen soll.

---

[1] Eerdmans, Nöldeke-Studien S. 675ff. — Daß das Mazzothfest keine Darbringung der Erstlinge darstellt, hat, glaube ich, Eerdmans erwiesen (ebenda S. 673—675).

[2] Außer diesem zeitlichen Zusammentreffen ist es sehr möglich, daß auch der Zweck des Passah und der Mazzoth der gleiche war, nämlich Schutz vor Abnahme der Fruchtbarkeit (für das Passah cf. hierzu Kittel, G.V.I. I² S. 541); daß sich die Darbringung der tierischen Erstgeburt so deuten läßt, ist wohl ohne Zweifel.

[3] „Gewisse Gegenden wie der Negeb und ein Teil des Gebirges Juda ... waren nur als Weide für Schafe brauchbar". Nowack, Archäologie I S. 75.

[4] Wahrscheinlich — cf. Beer, Pesachim S. 24 Anm. 3 und Baentsch, Com. zu Ex. an den betreffenden Stellen — ist Ex. 23 das Passah, Ex. 34 aber das Mazzothfest sekundär. Zwar sucht Arnold auch in Ex. 34 das Passah zu beseitigen, da *ḥag happesaḥ* impossible Hebrew (J.B.L. 1912 S. 9) sei; aber einmal ist der Text nicht in Ordnung (cf. LXX und B.H.K. z. St.) und sodann kann wegen des *lo' jalīn labboqer* kein anderes Opfer als das Passah gemeint sein.

[5] Kittel, G.V.I. I² S. 632.

Eine ganz andere Frage ist es natürlich, wann die beiden Gebräuche gesetzlich zusammengelegt wurden. Hierfür ergeben sich nur zwei Perioden der israelitischen Geschichte; war es in der Richterzeit, als Juda abseits stand, unmöglich, so erst recht in der Zeit der getrennten Reiche; in einem jerusalemischen Gesetz hätte man nun und nimmer Gebräuche des Nordens Heimatrecht gewährt, und umgekehrt. Da nun, wie der Befund von J und E lehrt, in der an sich möglichen Zeit Davids und Salomos die Vereinigung nicht vollzogen wurde, bleibt nur die Periode nach 722 übrig. Suchen wir innerhalb dieser nach einem festen Punkt, wo wir sie vollzogen finden, so bietet sich als frühester Ez. 45 21, wo die Nebeneinanderstellung beider nicht wegzubringen ist.[1] Diese Sachlage bedeutet aber

[1] Kittel, Th. Lit.-Bl. 1913 Nr. 3. — Gegen Steuernagel, Z. a. W. XXXI S. 310 scheint mir der Papyrus 6 aus Elephantine zu schlecht erhalten zu sein, um auf ihm zu fußen. Es kommt alles darauf an, ob die Lücke zu Beginn der Zeile 5 groß genug ist, um zusammen mit dem in Zeile 4 fehlenden Ende eine Passahvorschrift aufzunehmen. Daß in Zeile 4 der linke Rand nicht erreicht ist, lehrt der Sinn von Zeile 2 (cf. Kittel a. a. O. Auch Meyer [Papyrusfund von Elephantine S. 91] ergänzt hier ein Wort); ja wir sind in der glücklichen Lage sagen zu können, wie breit das dort fehlende Stück war; es sind nämlich — am deutlichsten auf dem Original, aber auch auf der Sachauschen Tafel — die Kniffungslinien, die allen Elephantinepapyri, worauf mich Herr Ibscher aufmerksam machte, im wesentlichen gemeinsam sind (cf. vor allem Tafel 29), noch sichtbar, und zwar der erste Bruch am klarsten in Zeile 1 zwischen ד und א, wo ein י ausgefallen sein dürfte, der zweite in Zeile 4 zwischen ד und ו, wo gleichfalls ein י verstümmelt ist. Demnach fehlen etwa 34 Buchstaben; über den Inhalt des Ausgefallenen gibt folgende Erwägung Aufschluß. Es deuten sowohl das ו vor מן als die ersten erhaltenen Buchstaben, die Sachau als רו oder דו liest, und die kaum anders denn als Verbalform zu ergänzen sind, auf eine Vorschrift vor dem in Zeile 5 erhaltenen Texte. M. E. läßt sich im Anschluß an Kittels Interpolation die Lücke am besten so ergänzen ארב[עה עשר יומין מנו וביום ר/// \ לניסן פסח ליהו עב]דו (Änderungen gegen Kittel: יום statt יומא mit dem sonstigen Sprachgebrauch unseres Papyrus; Einfügung von לניסן mit Zeile 7; Einfügung von ליהו mit Lev. 23 5 Dtn. 16 1. Überdies sei bemerkt, daß *'abad pesaḥ* außer durch Dan. 5 1 Esr. 6 16 auch durch Ex. 13 5 gedeckt ist). Natürlich ist diese Interpolation nur eine Vermutung, allein sie besitzt m. E. genug Wahrscheinlichkeit, um zu zeigen, daß es auf einer Unterschätzung der

nichts anderes, als daß wir für die Entscheidung über Dtn. 16 1–8 einen Orientierungspunkt in der Geschichte des Festes nicht finden können und uns für die Frage nach der Ursprünglichkeit beider an unserer Stelle auf diese selbst beschränken müssen.

Nun wäre die ganze Frage ja gelöst, wenn wirklich, wie Erbt[1] will, die Passahvorschrift im Gegensatz zu den Bestimmungen über die Mazzoth als glattes rhythmisches Gebilde anzusehen wäre. Aber leider bedarf es auch hier wieder einer Reihe von Willkürlichkeiten, um die Verse 1–2, 5–7 in Sechser bezw. Doppeldreier aufzulösen. Ich erwähne — abgesehen von der schon mehrmals besprochenen Streichung des *'elohēka* — die Auslassung des (2, 6) *lešakken šemō šam* und des (7) *'ašer jibḥar jahveh 'elohēka bō*, während der analoge Satz in 2 und 6 stehen gelassen wird. Bei dieser Sachlage stellt sich aber auch die verschiedene Behandlung der 2. sing. masc. perf. als eine petitio principii dar.[2] Wir müssen also nach einem anderen Kriterium suchen.

Hierbei läßt sich nun Folgendes sagen: Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Verschränkung der Vorschriften (1–2, 4b–7 beziehen sich auf das Passah, 3–4a, 8 auf die Mazzoth) eigenartig wirkt; beide Reihen lassen sich aber nicht

---

Größe der Lücke Ende Zeile 4 bis Anfang Zeile 5 beruht, wenn man glaubt, dort habe eine Passahvorschrift nicht Platz. — Über die Abzweckung des Papyrus etwas Bestimmtes zu sagen, ist bei seinem schlechten Erhaltungszustand gewagt; am wahrscheinlichsten will es mir scheinen, daß er gegen lokale Unsitten vorgehen will. Darauf weist das Weinverbot, das wir weder im A. T. noch in der Praxis des Spätjudentums (cf. Mt. 26 27 Mc. 14 23 Lc. 22 17 1. Kor. 11 25) finden. Es ist möglich, daß in der Gemeinde von Elephantine in dieser Richtung (Arnold a. a. O. S. 8 denkt an das egyptian beer von Mischna, Pes. III, 1a) Mißstände sich eingeschlichen hatten, die eine Warnung von außen hervorriefen. Allein sicher ist auch diese Deutung nicht. Im übrigen steht der Papyrus der Formulierung, die H (Lev. 23 5–7) dem Passahgesetz gegeben hat, weitaus am nächsten (so vor allem Meyer, Sitzber. K.P.A.W. 1911 S. 1051 f.).

[1] Sicherstellung S. 90.

[2] cf. *wəzabáḥta* (2): *ubiššalt wəakalt* (7). Im übrigen sei darauf aufmerksam gemacht, daß, nach Erbtschem Rezept behandelt, auch Vers 3 in drei wunderschöne Sechser sich verwandelt, so daß wenigstens eine der Mazzothstellen rhythmisch nicht zu beanstanden wäre.

ohne weiteres auseinanderlegen,[1] vielmehr ist das (4b) *jōm hari'šōn* ohne den Gegensatz (4a) *šib'at jamīm* sinnlos, und hängt überhaupt die ganze Mazzothfeier zeitlich in der Luft, wenn die sieben Tage ihre Datierung nicht nach dem Passah finden. Gleichwohl wäre es voreilig, wollte man aus dieser Art der Verklammerung ohne weiteres auf die Einheit des Abschnittes schließen, denn es darf nicht übersehen werden, daß 4b innerhalb des Passahfestes erst hinter 7 gehört,[2] also mindestens an falscher Stelle steht. Dann aber ist die Lage die, daß die Mazzothvorschriften ohne das Passahgesetz an unserer Stelle unmöglich sind, wohl aber diese ohne jene, die es sogar in empfindlicher Weise zerreißen. Wir werden daher gut tun, die Verse 3–4, 8 zu streichen.[3]

---

[1] Dies ist versucht von Staerk (S. 12), der 4b unter Streichung von *bajjōm hari'šōn* hinter 7 stellt.

[2] So auch Puukko, Dtn. S. 249.

[3] So mit Steuernagel, Bertholet, Marti gegen Kittel. M. E. ist es unzulässig, das *upanīta* anders (als Erlaubnis statt als Befehl) zu deuten als das *'akalta bammaqōm*. — Eine ganz andere Auffassung von unserer Stelle hat Klostermann (Pentateuch N. F. S. 321 ff.). Er sieht darin „Erläuterungen" zu einem „fixierten Gesetzestext", den „wir als beim Unterricht rezitiert denken müssen" (S. 323). Nun ist dazu zunächst zu sagen, daß diese Deutung auf keinen Fall bei 9 ff. zutrifft; wir hätten es also in dem Festkalender mit einem Zwitter zu tun. Bei 1–8 wäre der Kommentar, bei 9–17 der Text erhalten. Wie steht es aber bei 1–8? Kl. beruft sich erstens auf die „Überladung mit Doppelungen" (S. 321), allein diese fallen weg, wenn man 3–4 und 8 als später hineingearbeitet ansieht; bei solchen Zusammenfügungen geht es naturgemäß nie ohne gewisse stilistische Härten ab; für sich allein sind weder die Passah- noch die Mazzothvorschriften überladen. Zweitens auf das *lajla^h* in 16 1, das ohne ein vorhergehendes Tagesdatum unmöglich sein sollte. Allein dieser Einwand wäre nur zutreffend, wenn *b^{e}lajlat ḥodeš ha'abīb* dastände, denn nur dann hätte der Text an dem von Kl. gebildeten Satze seine ihn ad absurdum führende Parallele. Was aber wirklich vom M. T. geboten wird, steht etwa mit dem alten Volkslied

Mitten im kalten Winter
Wohl zu der halben Nacht

auf einer Stufe. Drittens weist Kl. auf die Verwechslung des Festes mit dem „Festbraten" (S. 322) in Vers 2. Kl. übersieht dabei aber, daß das Charakteristische des Passah wie jedes Mahlopfers eben das Essen des Opfertieres ist. — Was Kl. außerdem anführt, fällt mit der Ausscheidung der Mazzothverse von selbst.

Andererseits aber dürfen wir mit ihrer Einfügung nicht zu weit zeitlich hinabgehen, da bei Ezechiel die Vereinigung beider Feste nicht als Neuheit befohlen, sondern als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt wird. Vielleicht dürfen wir annehmen, daß die Ausdehnung der Reform des Josia auf das Gebiet des ehemaligen Reiches Israel es mit sich brachte, daß man die dort geübten Gebräuche, soweit sie sich übernehmen ließen, dem judäischen Ritus einfügte, um so den Bewohnern jener Landesteile den Anschluß an den jerusalemischen Kultus zu erleichtern.

In dem übrigen Festkalender (16 9–17) sind nur die Verse 12 und 16–17 verdächtig. 12a ist eine an unglücklicher Stelle stehende Wiederholung von 15 15 mit nachklappender Phrase *we'aśēta 'et-haḥuqqīm ha'elleh*, 16 16–17 aber hier sind unmöglich, einmal da das (16) *kōl-zekūreka* zu 16 11 in Widerspruch steht, sodann aber wegen der Erwähnung des Mazzothfestes,[1] das nach dem eben Festgestellten dem ursprünglichen Text fremd gewesen ist. Von dem Festkalender sind also die Verse 16 1–2, 5–7, 9–11, 13–15 als ursprünglich anzusehen.

Wie wir oben sahen, bildet 16 1ff. die glatte Fortsetzung zu 15 19ff.; auch in der Durchführung der Gedanken spricht alles für die Zusammengehörigkeit mit diesem und den vorher besprochenen Abschnitten. Hier wie dort beherrscht dieselbe Tendenz das Ganze: das Streben nach einer Zentralisation auch dieser Opfer an dem einen Heiligtum, zugleich dieselbe Rücksichtnahme auf einmal bestehende Gebräuche (cf. *ṣo'n ubaqar*!), soweit sie mit der Hauptabsicht sich vereinbaren lassen. Auch der Sprachgebrauch ist der gleiche: cf. nur wieder *śamaḥ lipnē jahveh* 16 11 : 12 18 oder die Zusammenstellung der Festteilnehmer 16 11, 14 : 12 18, wo die drei letzten Glieder um deswillen fehlen, weil nicht zu jeder Feier das ganze Volk mit Einschluß der personae miserabiles in Jerusalem versammelt war. Zugleich bietet unser Abschnitt eine neue sprachliche Beziehung zu Sg^a, und zwar durch das *beqirbeka* 16 11, denn Sg^a ist es, der im Gegensatz zu dem *tawek* des Pl^c (5 4 11 3) dieses Wort verwendet.[2]

---

[1] cf. Puukko, Dtn. S. 249.

[2] 6 15 7 21. — Allerdings verwendet auch Pl^a stets *qereb*, allein an diesen ist schon um des Numerus willen nicht zu denken.

4. Einen „liturgischen Nachtrag“ wollen endlich Bertholet[1] und Steuernagel[2] in 26 1–15 sehen.[3] Ich kann das, soweit man — so Steuernagel — unsere Stelle mit 14 22 in Verbindung bringen will,[4] nur sehr bedingt für richtig halten. Gewiß bildet unser Abschnitt ein liturgisches Stück; wahrscheinlich sind es uralte Spendeformeln, die der späteren Generation zum guten Teil fremd und unverständlich sein mußten,[5] die uns hier begegnen. Aber die Verse bringen auch inhaltlich Neues. War es in 14 22ff. erlaubt worden, in gewissen Fällen den Zehnten in Geld umzusetzen und dieses dann am Heiligtum selbst zu einem Festmahl (*'akalta šam* 14 26) zu verwenden, so fordert 26 2 eine Abgabe an den Tempel als solchen; diese wird aber so gering und zugleich so dehnbar bestimmt (*laqaḥta mere'šīt . . . weśamta battene'* 26 2), daß auch die weiteste Reise die Durchführung dieses Gesetzes nicht verhindern konnte. Eben wegen der Geringfügigkeit des hier Auferlegten ist es müßig, sich den Kopf darüber zu zerbrechen, ob die *re'šīt* von 26 2 in dem *ma'śar* eingerechnet werden durften[6] oder nicht.[7] Wir haben es hier mit Dingen zu tun, die nicht ohne weiteres zusammenfallen;[8] wie weit sie ineinander lagen, können wir hier nicht untersuchen. — Am ehesten würde der Name „liturgischer Anhang“ auf die Verse 12–15[9]

---

[1] Com. z. St.

[2] „Liturgischer Anhang“, Com. z. St.

[3] Zu streichen sind Vers 3–4. Cf. d'Eichthal S. 327 und Steuernagel, Com. z. St.

[4] Über das Verhältnis zu 18 4 s. S. 224.

[5] cf. Kittel, G.V.I. I[2] S. 444 Anm. 1.

[6] So Steuernagel, Com. z. St.

[7] So mit Recht Bertholet, Com. z. St.

[8] Gramberg (Kritische Geschichte der Religionsideen des A. T. I S. 154) und Klostermann (Pentateuch N. F. S. 273 f.), die dies übersehen haben, kommen auf den durch nichts im Texte selbst begründeten Gedanken (27 1ff., das Kl. heranzieht, gehört ja nicht zu 12—26), diese Gaben hätten nur einmal, und zwar im ersten Jahre nach der Einwanderung, dargebracht werden sollen. Wenn Jahve dem Volke das Land gibt, so ist dies nicht nur ein Akt der Vergangenheit, sondern zugleich, insofern er der Herr des Landes bleibt, ein dauernder.

[9] Störend ist in diesem Stück Vers 14 b. Die angeredete Person ist sonst in 12ff. stets Jahve selbst; 14 b bedeutet also einen Rückfall

passen. Hier soll auch für den *kŏl-ma'śar* (14 28ff.) eine Schwurformel geboten werden, und zwar will der Verfasser sie durch Beziehung eines älteren Stückes auf diesen gewinnen. Aber eben dieses paßt, wie 26 12–13a ganz deutlich zeigen, nicht hierher. Es ist nämlich, wie wir noch sehen werden, gerade das Charakteristische des *kŏl-ma'śar*, daß der, dem er gewachsen war, überhaupt nichts davon essen durfte, nicht nur dann nicht, wenn er *b^{e}one^{h}* (26 14) war.[1]

Sprachlich gilt nun von diesem Abschnitt das Gleiche wie von dem vorher besprochenen. Beachtenswert aber ist es, daß hier, wo es sich nicht um einzelne bestimmt formulierte Vorschriften handelt, die Berührung mit Sg^{a} besonders deutlich ist. Man vergleiche nur 26 8 mit 7 19.[2] Dieser Umstand aber bietet wieder einen neuen Beweis dafür, daß nicht wörtliche Wiedergabe, sondern freie Nachschöpfung die Methode darstellt, nach der die israelitische Überlieferung ältere Texte wiedergab.[3]

5. Somit bilden 12 20a, 21*–24, 26–27, (28a) 14 22, 23aα, 24a, 25–27aα 15 19–23 16 1–2, 5–7, 9–11, 13–15 26 1–2, 5–14a, 15a, (15b) eine zusammenhängende, in ihrer heutigen Gestalt von Sg^{a} stammende, Gesetzesreihe, der man die Überschrift geben könnte: das kultische Leben Israels unter dem Gesichtspunkt der Zentralisation des Kultus. Darin liegt nun ein Doppeltes begründet: Einmal,

---

aus dem liturgischen Gebet in die Paränese. In 15 klappt *'ereṣ—d^{e}baš* nach; ob diese Worte zu streichen sind, lasse ich dahingestellt.

[1] Eben deshalb halte ich es für verfehlt, wenn Steuernagel (Com. z. St.) das *l^{e}met* 26 14 abzuschwächen und umzudeuten sucht. Wir haben es mit einem Stück zu tun, das von Haus aus in keiner Beziehung zu Sg^{a} stand — wegen der zugrundeliegenden Reinheitsvorschriften vielleicht nicht einmal zum Jahve-Kult —, sondern von ihm übernommen ist.

[2] cf. auch Cullen (B. o. C. S. 88—95). Der Grund der hier besonders starken Übereinstimmung mit den paränetischen Teilen des Sg^{a} ist eben schon genannt; auch gegen die Auseinanderhaltung von 6—11 u. 12ff. bietet unser Text neue Belege, insofern sich auch eine Reihe von Berührungen mit den gesetzlichen Teilen des Sg^{a} finden. Cf. 12 18 16 11 26 15a; 14 29 26 12.

[3] s. auch S. 48. — Damit hängt es wohl auch zusammen, daß im Sprachgebrauch und seinen Vorstellungen dieser Abschnitt bald mit J, bald mit E geht (cf. Procksch, E-Quelle S. 272).

daß wir es mit keiner schlechthin originalen Schöpfung des Sg^a zu tun haben. Denn Opfermahlzeiten wurden lange vor ihm in Juda gehalten,[1] die Erstgeburt längst Jahve geweiht, die alten Schwüre und Spendeformeln schon seit Jahrhunderten gesprochen. Was er getan hat, ist eine **Umarbeitung** dieses Materials auf Grund des neuen von ihm proklamierten Grundsatzes. Aber diese Erkenntnis führt zugleich weiter: weil von ihm „der Gottesdienst nur so weit in Betracht gezogen wird als die Einheit der Opferstätte ins Spiel kommt",[2] darum wäre es gewagt, allein von ihm aus sich ein Bild des gottesdienstlichen Lebens in Israel zu machen. Manche Vorschrift, die er vorfand, ließ er aus, weil sie seine Zwecke nicht berührte, so die in den anderen alten Satzungen stehende über die Ablösung der menschlichen Erstgeburt (Ex. 22 28, 34 20). Dies dürfen wir nicht aus dem Auge verlieren, wenn wir uns nun der Frage nach seinen Quellen zuwenden. So viel steht nach dem über das Passahfest Gesagten fest, daß die bisher besprochenen Teile von 12—26 nicht nur in Jerusalem gefunden, sondern auch auf Grund einer judäischen Tradition entstanden sind. Als Bestätigung hierfür könnte es angesehen werden, daß in 15 19 die sieben Tage mit Ex. 34 19 gegen Ex. 22 29 fehlen; allein dies findet seine natürliche Erklärung in der Tendenz gerade dieses Gesetzes und hat daher für unsere Frage auszuscheiden. Allein mit der Feststellung einer judäischen Quelle ist eine Abhängigkeit von Ex. 34 noch nicht gegeben. Von der heutigen Form des Kapitels ist eine solche ja schon wegen Ex. 34 18 ausgeschlossen, aber auch von einer Urform desselben, etwa der von Steuernagel rekonstruierten,[3] ist sie mit völliger Sicherheit nicht zu erweisen, denn der Gleichheit der Anlage stehen — abgesehen von dem stilistischen Unterschied, den die durch die dreimalige Betonung des *maqōm 'ašer jibḥar jahve*^{h} herbeigeführte Auflösung der kurzen Vorschriften von Ex. 34 in längere Perioden mit sich brachte — doch Unterschiede im Sprach-

---

[1] cf. vor allem Westphal, Sources II S. 152 ff.
[2] Riehm, Einl. I S. 233.
[3] Entstehung S. 92.

gebrauch gegenüber. So heißt das dritte Fest in Ex. 34 *ḥag ha'asīp*, in Dtn. 16 *ḥag haśśukkōt*; die Tiere werden Ex. 34 19 in *šōr waśeh*, in Dtn. 15 19 a in *baqar w^eso'n*[1] eingeteilt. Man wird also besser tun, als Quelle für Sg^a in den besprochenen Kapiteln eine judäische, Ex. 34 verwandte Schrift anzunehmen, aber nicht diese selbst.[2] Doch müssen wir die Frage noch weiter im Auge behalten.

b) Eine weitere Reihe von Vorschriften bezieht sich auf das soziale und rechtliche Leben des Volkes. Es sind dies vor allem 15 12–18 (Sklaven) 16 18–20 17 8–13 19 1–13, 15–21 21 1–9 (Richter) 14 28–29 18 1–8 (Landleviten).

1. Von diesen steht 15 12–18 auf einer Stufe mit 12 20–28. Auch hier handelt es sich darum, einen ehedem religiös orientierten Akt ins Profane umzudeuten. Dies geschieht durch Weglassung des *'el ha'^elohīm* (Ex. 21 6).[3] Gleichgültig ist es hierfür, ob unter *ha'^elohīm* in Ex. 21 die Gottheit eines Lokalheiligtums oder das Hausnumen zu verstehen sei, denn beiden, dem einzelnen Heiligtum wie dem Haus,[4] nahm das Grundgesetz die sakrale Weihe zugunsten des einen Tempels. Wollte man aber für viele Sklaven die Erfüllung des Wunsches, zu dauerndem Dienst angenommen zu werden, nicht illusorisch machen, so galt es, sie

---

[1] *šor w^eṣo'n* Dtn. 15 19 b; wo sich diese Wendung (= Ex. 22 29) findet, muß für unsre Frage ausscheiden, da sie der Natur der Sache nach nicht Bestandteil der Quelle sein kann und zudem aus praktischen Gründen gewählt ist.

[2] cf. auch Procksch, E-Quelle S. 268.

[3] Daß *ha'^elohīm*, die Gottheit und nicht die Richter bezeichnet, hat Graf (Z.D.M.G. 1864 S. 313) erwiesen. Die entgegengesetzte Deutung (vor allem van Hoonacker, Mus. XIII S. 301) scheitert schon daran, daß sie die Weglassung in Dtn. 15 nicht zu erklären vermag. An der gleichen Schwierigkeit scheitert auch Puukkos Polemik (Jer.'s Stellung S. 147 Anm. 1) gegen Kittel. Der Ort der alten Praxis, die Tür — eben deshalb wird Ex. 21 6 wahrscheinlich auf das Hausnumen gehen — ist geblieben, aber der Sinn ist ein anderer geworden, wie eben die Streichung des *ha'^elohīm* zeigt. In der Beibehaltung desselben Ortes für die Zeremonie zeigt sich aufs neue die konservative, die alten Gebräuche möglichst schonende, Tendenz des Dtn. — Das forum domesticum, das nach Kleinert (S. 59) die Stelle der „öffentlichen Gerichtsstätte" übernehmen soll, ist wohl nur eine constructio ad hoc. Cf. auch Budde, Rel. S. 35.

[4] cf. Gautier, Introd. I S. 109 Anm. 1 und Bertholet, Com. z. St.

von der Reise an das Heiligtum zu Jerusalem unabhängig zu stellen.[1]

[1] Voraussetzung für unsere Argumentation ist freilich die Ursprünglichkeit von 16 f., die von Steuernagel (Com. z. St.) bestritten wird, weil 18 unmittelbar an 15 anschlösse. Aus demselben Grunde will Staerk 18 b streichen und 18 a zwischen 14 und 15 einfügen. Ich halte beides nicht für zwingend. Zuzugeben ist, daß 18 hinter 15 besser passen würde als an seiner jetzigen Stelle, allein wir haben es hier mit der Eigentümlichkeit des Dtn. zu tun de mêler les exhortations aux textes de la loi (Gautier S. 109). Daß es bei einer solchen Verbindung heterogener Elemente nicht ohne stilistische Unebenheiten abgeht, ist begreiflich, andererseits bestand für den Verfasser nicht der mindeste Grund, gerade den Teil der alten Sitte, an dem seine Tendenz reformierend einsetzen mußte, auszulassen. Eine Einfügung auch des Gedankens von 18 hinter 15 hätte aber dort zu einer unangenehmen Häufung der paränetischen Bestandteile geführt. — Keinen Wert für unsere Frage lege ich hingegen auf Jer. 34 8. Allerdings bin ich der Ansicht, daß wir es dort mit einem Beleg für unsere Stelle zu tun haben (gegen Puukko, Jer.'s Stellung S. 146 ff.). Soviel ist sicher, daß man sich in Jerusalem zur Begründung der Sklavenbefreiung auf Ex. 21 2 oder Dtn. 15 12 berufen hat, mochten diese Stellen auch strenggenommen nicht einschlagen. Von diesen beiden hat man aber, da auch die Sklavinnen freigelassen wurden — und an der Richtigkeit dieser Nachricht zu zweifeln, liegt kein Grund vor —, Dtn. 15 im Auge gehabt. Der Prophet nun reproduziert die einschlägige Gesetzesstelle frei, weshalb er mit keiner von beiden wörtlich übereinstimmt; da aber für ihn der Ton doch nicht auf der ungerechten Behandlung der Sklavinnen lag — es waren ja beide Geschlechter wieder geknechtet worden (34 11) —, so kann das Fehlen derselben in 34 14 gegen ihre Erwähnung in 34 9 nicht durchschlagen. Für das Vorhandensein von 15 12 ff. im Josia-Buch beweist die Jer.-Stelle aber um deswillen nichts, weil es sich um ein ziemlich spätes Ereignis handelt (34 8).

Freilich wäre das eben Ausgeführte wesentlich unsicherer — eine gewisse Wahrscheinlichkeit verbliebe gleichwohl, da anzunehmen ist, daß *'el ha'ᵉlohīm* Ex. 21 6 die allgemeine Ansicht von der Bedeutung dieses Aktes wiedergibt —, wenn mit Steuernagel (Com. S. XXVIII) anzunehmen wäre, daß Dtn. 15 12 nicht auf Ex. 21 6 zurückginge; für diese Anschauung würde sprechen, daß Ex. 21 3–4 keine Parallele in Dtn. 15 haben. Allein ausschlaggebend wäre dies nach dem oben über 15 19 ff. Dargelegten nicht. Vielmehr scheint überall da, wo es nach Lage der Dinge möglich ist — also, da 15 13–15 auf die soziale Tendenz des Dtn. (über diese s. S. 229) zurückgehen, in 15 12, 16, 17 — auch sprachlich der Text von Ex. aufs deutlichste durch (cf. vor allem

2. Vor allem aber mußte auf dem Gebiet des Rechtslebens eine Neuordnung Platz greifen. Wir haben oben über die Organisation des Gerichtes in Israel schon ausführlich gesprochen und können uns hier daher damit begnügen, die Konsequenzen daraus zu ziehen. „Früher waren die Kultstätten zugleich Gerichtsstätten gewesen",[1] vor allem für die schwierigen Fälle und alle die Angelegenheiten, in denen ein Gottesurteil die einzige Möglichkeit einer Entscheidung bot (z. B. Ex. 22 7). Hob man nun zugleich mit den Heiligtümern auch diese Gerichte auf, so hätte, streng genommen, ihre Kompetenz auf die jerusalemische Priesterschaft übertragen werden müssen. Das wäre aber für viele Fälle — man denke nur an den eben angeführten — zu umständlich gewesen, und die aufgewandte Mühe hätte oft in keinem Verhältnis zum Werte der Angelegenheit gestanden. Es galt daher allerorts ein lokales Gericht, ein „bürgerliches Amtsgericht" weltlichen Charakters, zu schaffen, das diese Dinge übernehmen konnte. Dessen Einsetzung finden wir in der Tat in 16 18.[2]

Doch hatte naturgemäß die Zentralisation auf diesem Gebiete noch eine weitere Folge. War bisher das Priestergericht in Jerusalem ein, wenn auch sicherlich besonders angesehenes, aber doch eben nur ein geistliches Gericht neben anderen gewesen, so wurde es jetzt mit einem Schlage das einzige. Die jahrhundertelange Gewöhnung des Volkes, das priesterliche Gericht über das weltliche zu stellen, vereinte sich mit der durch die Zentralisation von selbst wachsenden Autorität des Tempels, um dessen Gericht die Stellung einer obersten Instanz zu verschaffen. Die gesetzliche Regelung dieser seiner Stellung

---

die Nebeneinanderstellung bei Driver, Com. z. St.; auch Naumann, Dtn. S. 18 ff.). Allerdings ist anzunehmen, daß Dtn. 15 die Bestimmung von Ex. aus dem Gedächtnis reproduziert hat; wenigstens deutet darauf die folgende Erscheinung: Ex. 21 *'ahabtī 'et-'adonī 'et 'ištō we'et banaj*: Dtn. 15 16 *'ahebeka we'et-bēteka*. Ob nun die Verwendung dieser statt der sonst von Sg^a in diesen Kapiteln verwandten Quelle stärker gegen die Zugehörigkeit spricht als die gleiche Tendenz dafür, wird sich erst später entscheiden lassen.

[1] cf. Puukko, Dtn. S. 233 Anm. 3.

[2] 16 19 f. sind sicher sekundär. Cf. vor allem Puukko, Dtn. S. 250.

finden wir in 17 8–13. Der heutige Text ist freilich auch überarbeitet, und zwar, wie die Abweichungen der LXX zeigen, in sehr früher Zeit schon. Die größte Schwierigkeit bereitet 17 9. Hier wäre alles glatt, wenn wir die Notiz 2. Chron. 19 8ff. für historisch halten dürften. Zwar setzen Riehm[1] und Kittel[2] das dort berichtete Ereignis als so feststehend voraus, daß sie es geradezu für die Zeitbestimmung des Dtn. verwenden, aber auch Kittel muß zugeben, daß man es „dahingestellt sein lassen muß, wie weit ... in der Erzählung ein historischer Kern steckt".[3] Man wird deshalb besser tun, „diese späte Notiz für zu unsicher zu halten, als daß sie ins Gewicht fallen könnte".[4] Ist also für die Zeit vor dem Dtn. ein solches Doppelgericht nicht belegt, so fragt es sich, ob unsere Stelle ein solches schaffen wollte, oder ob es einer späteren Textänderung seinen Ursprung verdankt.

Von diesen Möglichkeiten ist angesichts der Schwerfälligkeit unseres Textes und seiner offenbaren Überladenheit die erste höchst unwahrscheinlich, so daß nur das Problem verbleibt, welche von den beiden Bestimmungen, die betreffend der *hakkoh^{a}nīm hal^{e}wijjīm* oder die betreffend des *haššopeṭ 'ašer jih^{e}je^{h} bajjamīm hahem* ursprünglich ist. Steuernagel[5] glaubt diese Frage durch die Annahme der Kombination zweier ehedem selbständigen Satzungen lösen zu können. Er geht davon aus, daß 10 und 11 ebenso wie 8 und 9 als Dubletten erscheinen. Ich kann keine von diesen beiden als tatsächlich vorhanden anerkennen. 9 bildet die einfache logische Fortsetzung von 8b: ziehe hinauf (*'alīta*) zum Tempel und wende dich (dort) an die levitischen Priester. Ähnlich liegt es bei der anderen. Man muß beachten, daß 10 nicht ein-

---

[1] Einleitung S. 241. — Ebenso steht, wie ich nachträglich sehe, auch Wildeboer, Lit. des A. T. S. 187.

[2] G.V.I. I^{2} S. 270.

[3] Ebenda II^{2} S. 370. Cf. auch Benzinger, Com. zu Chron. z. St.: „Damit ist gegeben, daß wir über die Tatsache hinaus, daß Josaphat Richter aufstellte, d. h. irgend etwas Wichtiges in dieser Hinsicht verordnete, gar keinerlei Versuch machen dürfen, etwas Näheres über das Wie als historischen Kern herauszuschälen".

[4] cf. Bertholet, Com. zu Dtn. 17.

[5] Entstehung S. 23 und Com. z. St.

heitlich ist. Nach dem Sprachgebrauch unserer Stelle ist *'aśa^h* mit *'al-pī* konstruiert (10, 11 aα), vor *mišpaṭ* steht aber nur *'al*, so daß zwar *tōra^h*, aber nicht auch *mišpaṭ* zu dem ursprünglichen Bestand der Stelle gehören dürfte, man vielmehr in 11 die Worte *we'al hammišpaṭ 'ašer jo'me^{e}rū l^{e}ka* zu streichen haben wird. Dann aber ist der Zusammenhang ohne Annahme einer Dublette klar: *dabar* (11 = *mišpaṭ* 9) ist die Entscheidung des einzelnen Streitfalles (*rībot* 8), *tōra^h* aber ist die prinzipielle Unterweisung darüber, wie man sich in solchen Fällen verhalten solle. Diese doppelte Seite des priesterlichen Gerichtes, die Rechtsprechung in verwickelten Sachen und die Rechtsneuschöpfung, haben wir schon kennen gelernt.

Besteht aber die Möglichkeit einer Verteilung auf zwei ältere Reihen nicht,[1] so werden wir zur Entscheidung über Vers 9 gezwungen. Hier will nun Procksch[2] die levitischen Priester streichen — wofür er sich auf die Lesung der LXX B berufen könnte, die freilich in der Fortsetzung stets pluralische Form bietet — und zwar, um in Analogie zu 16 18 auch ein „bürgerliches Landgericht“[3] zu erhalten. Nach allem aber, was wir über das israelitische Rechtsempfinden als wahrscheinlich erkannt haben, ist eine solche Lösung kaum möglich; als höhere Instanz galten eben die Entscheidungen aus Priestermund, und wenn das Dtn. diese für die einzelnen Ortschaften aufhob, so tat es dies, weil es in der Konsequenz seiner Hauptabsicht lag. Von einem Streben aber, die weltliche Gewalt auf Kosten der geistlichen zu vergrößern, ist sonst im Dtn. nichts zu bemerken, und bei seiner sonstigen konservativen Haltung ist von ihm eine solche radikale Änderung des bestehenden Zustandes kaum anzunehmen.

Auf der anderen Seite läßt sich nicht leugnen, daß für den *šōpeṭ* in 9 und besonders in 12 schon „die Stellung im Text“[4] ungünstig ist. In späterer Zeit war die Einfügung der *hakkoh^{a}nīm*

---

[1] Restlos gelingt diese ja auch Steuernagel nicht; hinsichtlich 19 9 entscheidet er wie Procksch.

[2] Eben darum halte ich die Weglassung der Priester für Korrektur.

[3] E-Quelle S. 265 Anm. 1 und S. 269.

[4] Marti bei Kautzsch[3] z. St.

hal^{e}wijjīm[1] schwer möglich, wohl aber die des *šopeṭ*, der offenbar den König repräsentiert. Es war der naturgemäße Lauf gewesen, daß innerhalb des Bereichs der weltlichen Gerichtsbarkeit mit Schaffung des Königtums dieses eine leitende Stellung erlangt hatte. Während also hier eine einheitliche Spitze geschaffen war, war vor dem Dtn. für das geistliche Gericht eine solche nicht gewonnen gewesen, wenigstens nicht de jure. Standen sich demgemäß zwei analoge Instanzen nicht gegenüber, so hatte die Höherwertung des geistlichen Gerichtes im einzelnen Falle mit der oberrichterlichen Stellung des Königs sich vertragen können. Anders ward es natürlich, wenn die Vormachtsansprüche des geistlichen Gerichtes sich auf eine Stelle konzentrierten. Jetzt mußte die Praxis des Alltags dazu zwingen, einen Ausgleich zu suchen.[2] Ihn bieten die genannten Worte, die wir somit als Zusätze zu dem ursprünglichen Text unserer Stelle anzusehen haben.[3] —

Nun gab es aber in Israel von alters her auch eine welt-

---

[1] Über die Bedeutung dieser Wendung für die zeitliche Fixierung des Dtn. s. S. 260. — Hier sei nur so viel betont, daß Steuernagels Behauptung, der Ausdruck *hakkoh^{a}nīm hal^{e}wijjīm* verdanke seinen Ursprung Ez. 44 9ff. sicher unrichtig ist (Com. z. St. und S. XVII). Ez. 44 entsteht der Ausdruck nicht als solcher, sondern als term. techn., und zwar durch Zerspaltung und Verselbständigung seiner Teile. Wäre er eine Schöpfung der genannten Ez.-Stelle, so müßte man annehmen, daß er auch überall in dem spezifischen Sinne, den ihm dieser gegeben hat, auftrete, auch da, wo er in einen anderen Text hineininterpoliert wäre. Davon aber kann keine Rede sein (cf. nur Dtn. 18 1, wo er synonym mit *kŏl-šebeṭ lewī* steht). Er ist vielmehr vordeuteronomischen Ursprungs, insofern unter den *koh^{a}nīm* die *koh^{a}nīm l^{e}wijjīm* besonders geschätzt waren (Jdc. 18). Dtn. bestätigt hier nur den bestehenden Zustand. — Zu der Tätigkeit des Ez. hinsichtlich der Rangordnung der Priester und Leviten cf. Wiener: Wie stets um den Pentateuch? S. 61.

[2] Daß dies die ursprüngliche Absicht von 17 8ff. nicht gewesen sein kann, sahen wir oben.

[3] So vor allem Staerk (S. 14) und Puukko (Dtn. S. 233 Anm. 3 und S. 250 f.). — Bertholet sieht darin einen Versuch des „echten Pfaffentums“ (Com. z. St.), durch eine solche „Konzession das Königtum williger zu machen, die Durchführung des Dtn. in die Hand zu nehmen“. Ich hoffe gezeigt zu haben, daß man ohne solche Verdächtigungen zu einer glatteren Lösung der Schwierigkeit kommt.

liche Gerichtsbarkeit; die Dorfältesten als Nachfolger der Scheiche aus den Wanderjahren des Volkes besaßen in leichten und gewöhnlichen Dingen die Gerichtsbarkeit über ihre Sippe, ihr Dorf. Schuf nun das Dtn. für einen guten Teil der Fälle, die bisher die Priester entschieden hatten, ein neues weltliches Forum an allen Orten des Landes, so mußte es beide irgendwie gegeneinander abgrenzen. Die einfachste hier mögliche Lösung war sicher die, daß man auf eine Trennung beider Instanzen verzichtete, d. h. die Pflichten und Rechte der *šopeṭīm* den *zᵉkenīm* übertrug und so beide in praxi identifizierte, obwohl „die beamteten Richter nicht dasselbe sind (wie die Ältesten)“.[1] Eine derartige Regelung liegt vor in 21 1–9. Die Einzelbestimmung als solche hat für unsere Frage geringeres Interesse als die einfache Tatsache, daß der Verfasser dieses Abschnittes in dem vorliegenden älteren Stück[2] die *zᵉkenīm* ruhig stehen ließ und nur einmal (in 21 2) die Richter als die neugeschaffene Instanz der Rechtspflege eintrug. Wenn Steuernagel[3] das Wort *wᵉšopᵉṭēka* als späteren Zusatz ansieht, so liegt darin das richtige Moment, daß der Richter hier dem alten Texte fremd gewesen ist,[4] aber nichts hindert uns anzunehmen, daß schon Sg^a ihn einfügte, als er das Gesetz aus seiner Quelle — wegen des liturgischen Ge-

---

[1] Procksch, E-Quelle S. 269. — Das von ihm zur Verdeutlichung herangezogene Bild des Verhältnisses von Richtern und Geschworenen ist jedoch irreführend.

[2] Allerdings hält Staerk (S. 17) den ganzen Abschnitt für späte Konstruktion, allein ich glaube doch, daß die Hindeutungen auf animistische Vorstellungen und alte Kultgebräuche so stark sind — cf. vor allem Duhm, Böse Geister im A.T. S. 21 und Bertholet, Com. z. St. —, daß spätere Reflexion sie kaum in dieser Weise hätte nachschaffen können. Vielmehr haben wir auch hier die profane Umdeutung einer sakralen Handlung — über 21 5 s. u. Anm. 4 — vor uns.

[3] Entstehung S. 26 und Com. z. St.

[4] Hingegen werden die *kohᵃnīm bᵉnē lewī* (21 5) der Quelle zuzuweisen sein, da sie im heutigen Texte stören — so alle Neueren —, andererseits in späterer Zeit kaum zu erklären sind. Es handelt sich eben um eine sakrale Handlung, zu der die Priester naturgemäß gehörten. Sg^a mußte sie, als er diesen Akt profanierte, selbstverständlich auslassen und an ihre Stelle die an den Lokalgerichten für sie eintretenden *šopᵉṭīm* setzen. Eine spätere Hand aber, die die von Sg^a benutzte Quelle noch kannte, fügte sie wieder ein.

betes von 21 7–8[1] ist es höchstwahrscheinlich dieselbe, die auch 26 1–15 zugrunde liegt[2] — herübernahm. Bedenken erregt in dem Abschnitt nur 21 9. Zunächst ist der Text hier nicht in Ordnung, vielmehr wird zu Beginn von b mit einer Reihe von LXX-Handschriften[3] nach Analogie von 12 25, 28 19 13 *wᵉṭōb lᵉka* einzufügen sein.[4] Vor allem aber paßt der Vers nicht recht hierher, wo es sich nicht um *haddam hannaqī*, sondern um den Fall, daß *lo' nōda' mī hikkaʰ 'et-haḥalal*, handelt. Vielleicht liegt ein Protest gegen eine laxe Praxis vor, die mit Hilfe der Anwendung dieses Gesetzes sich einer Aufklärung der Schuldfrage, auch wo sie möglich gewesen wäre, entzog; zum ursprünglichen Bestand des Gesetzes hat der Vers aber kaum gehört.

Mit dem eben besprochenen Abschnitt hängt eng 21 18–21 zusammen. Hier wie dort sind die Ältesten die gegebenen Vertreter der Gemeinde,[5] hier wie dort liegt — man beachte die Höhe der Strafe,[6] die kindlichen Ungehorsam treffen soll — altes Material vor, hier wie dort finden wir das nämliche Interesse an der Überlieferung alter Formeln.[7] Sekundär dürfte der aus 17 12 b, 13 a stammende Halbvers 21 aβ b sein.

---

[1] Klostermanns Textänderung (Pentateuch N. F. S. 275) ist nicht hinreichend begründet, da sich נִכַּפֵּר nach Analogie von *niwwassᵉru* Ez. 23 48 (so Bertholet, Com. z. St.) oder, unter Streichung des Dagesch, im פ als Niphal (so Dillmann, Com. z. St.) deuten läßt. Mir scheint Bertholets Erklärung als die bessere.

[2] Auf die Ähnlichkeit verweist schon Dillmann a. a. O. Aufmerksam machen möchte ich noch darauf, daß hier ebenso wie in 26 1–15 das sonst von Sg^{a} nur noch 7 13 (und 30 20?) gebrauchte *'ᵃdamaʰ* (statt *'ereṣ*) gebraucht ist. — Leider hat Steuernagel bei seiner Analyse der Quellen von 12—26 diese Beziehungen übersehen — zuletzt Einl. S. 177 f. — und sich dadurch selbst den Weg zur Herstellung eben dieser verbaut.

[3] M(mg)Ndehjkopstuvz$\mathfrak{B}$ vielleicht F$^{a(mg)}$ und ähnlich bw$\mathfrak{E}$.

[4] cf. B.H.K. zur Stelle und vor allem Klostermann a. a. O.

[5] Eben deshalb halte ich das *τοῖς ἀνδράσιν* der LXX 21 20 (ebenso Sam) gegen B.H.K. und Steuernagel, Com. z. St. für Angleichung an *kōl-'anšē 'īrō* 21 21. Die Ältesten richten, die Gemeinde vollstreckt.

[6] cf. auch Smend, Alttestamentl. Religionsgeschichte S. 290.

[7] cf. Erbt, Sicherstellung S. 119 f. — *zōlel wᵉsobe'* ist Zusatz aus Prov. 23 21 (cf. Bertholet, Com. z. St.).

Mit 21 18–21 stehen nun ihrerseits 21 22–23 22 13–21 25 5–10 in Beziehung.[1] 21 22f. ist ein an dieser Stelle passend eingefügtes altes Stück, dem deutlich animistische Anschauungen zugrunde liegen. Seine Stellung im heutigen Dtn. erklärt sich am besten, wenn Sg^a — daß dieser es aber schon gehabt hat, legt die zu 21 18 analoge Eigangskonstruktion nahe[2] — es in seiner Quelle vorfand und, da es seiner Tendenz nicht widersprach, herübergenommen hat. Ob 21 23b eine Glosse ist, wird mit Sicherheit kaum zu entscheiden sein; gehört es zum ursprünglichen Text, so kann das *'admat^{e}ka* den Eindruck der quellenmäßigen Zusammengehörigkeit mit 21 1 26 1ff. nur verstärken.[3] — Ebenso deutlich ist die Verwandtschaft zwischen 21 18ff. und 22 13–21.[4] Die Ältesten als die Richter, die *'anšē 'īrō* als Vollstrecker des Urteils, die Mitteilung der Anklageformel, die Todesstrafe durch Steinigung, die ähnliche Einleitung, das alles weist auf engste Zusammengehörigkeit hin, und das gleiche gilt endlich auch von 25 5–10. Hier handelt es sich um die spezielle Anwendung eines weitverbreiteten, in seiner wahren Bedeutung nicht mehr recht verstandenen Brauches.[5] Zu sonstigen Bemerkungen gibt der Abschnitt keinen Anlaß. Ob in 25 6 mit Sam[6] und der dpt-Gruppe der LXX nach Analogie von 21 15 *habben* in M.T. einzufügen ist, kann zweifelhaft erscheinen.

Somit hätten wir eine Kette von Gesetzen über die Gerichtsorganisation gefunden, die entweder den Einfluß der Kultuszentralisation direkt verraten oder aber mit solchen aufs engste zusammenhängen. Sie gehen zurück auf dieselbe Quelle, die wir schon als den Opfergesetzen zugrunde liegend erkannten, und die sich jetzt näher darstellt als eine Sammlung von alten Vorschriften mit besonderer Vorliebe für das Formelhafte. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir darin das an einem Heiligtum

---

[1] cf. Steuernagel, Entstehung S. 16 und Com. z. St., wo er auch 24 1–5, 7 hinzunimmt. Über diese s. S. 230.

[2] 21 18 *kī jih^{e}jeh l^e'īš* 21 22 *kī jih^{e}jeh b^e'īš.*

[3] Für eine Glosse hält den Halbvers Steuernagel, Com. z. St.

[4] Auszuscheiden ist der ganz überflüssige 22 20b und der glossatorische 22 21b.

[5] cf. Budde, Com. z. Ruth 4 7; Preiß S. 9 und oben S. 46.

[6] So B.H.K. z. St.

— an welchem, darüber wird noch zu reden sein[1] — geltende Recht erblicken. Besonders beachtenswert ist es, daß keine der hier in Betracht kommenden Stellen — 16 18 17 8, 9aαb, 10–13* 21 1–4, 6–8, 18–20a, 21a, 22–23 22 13–20a, 21a 25 5–10 — eine zureichende Parallele[2] im Bb hat.

3. Außer diesen Neuerungen in der Organisation des Gerichtswesens machte sich auf dem Gebiete der Rechtspflege noch eine weitere Änderung durch die Zentralisation des Kultus nötig. Bisher war für einen Verfolgten der Altar Jahves — cf. das Gesetz Ex. 21 14 und die geschichtlichen Nachrichten in 1. Reg. 1 f. — die gegebene Zufluchtsstelle gewesen. Hätte man nun verlangt, daß von jetzt ab nur noch der Tempel zu Jerusalem als solche zu gelten habe, so wäre für weite Landesteile dies Recht illusorisch geworden. Man half sich auch hier mit der Profanierung der alten Satzungen: an Stelle der *mizbᵉḥē jahveh* treten drei bezw. sechs Asylstädte (19 1–10). Freilich ist der Text dieses Abschnittes in traurigem Zustand erhalten; vor allem in den Versen 8–10 stecken eine ganze Reihe von Formeln, die zudem teilweise in einigen LXX-Handschriften[3] fehlen; ob aber nur 19 8b–9a[4] oder nicht besser 19 8–10 insgesamt[5] zu streichen sind, wird sich kaum entscheiden lassen. M. E. ist das erstere das Wahrscheinlichere, da sonst zur Wiederaufnahme des Verses 19 2 in 19 7, die in einer für Sg[a] so charakteristischen Weise erfolgt,[6] daß an der Ursprünglichkeit dieses Verses nicht zu zweifeln ist, kein erkennbarer Grund vorläge.[7] Sicher ist sodann 19 3a sekundär, denn

---

[1] s. S. 255.

[2] Eine gewisse Ähnlichkeit besteht zwischen 21 18–20a und Ex. 21 15–17, allein eine gegenseitige Abhängigkeit muß als ausgeschlossen gelten. Dtn. 21 18ff. geht auf eine der Ex.-Stelle parallele Vorschrift zurück.

[3] bdw bezw. bmw. — In 19 9 will Klostermann (Pentateuch N. F. S. 211) *šama'* statt *šamar* lesen; allein da eine große Anzahl von LXX-Handschriften εἰσακούειν bietet, so halte ich die Änderung für gewagt.

[4] Steuernagel, Com. z. St. und Puukko, Dtn. S. 251.

[5] Bertholet, Com. z. St.

[6] cf. Klostermann, Pentateuch N. F. S. 338ff. und 24 18.

[7] Auf jeden Fall also ist die von Cullen (B. o. C. S. 140ff.) aus dieser Stelle gezogene Folgerung ohne Anhaltspunkt im ursprünglichen Texte.

dieser Halbvers sprengt die aufs engste zusammengehörigen Verse 2 und 3b in unerträglicher Weise auseinander.[1]

Natürlich mußte es nun aber gewisse Einschränkungen des Asylrechts geben, da sonst eine geordnete Rechtspflege eine Unmöglichkeit geworden wäre; eine solche Vorsichtsmaßregel kennt schon das Bb,[2] und in der an unserer Stelle (19 11–13) gebotenen „ist viel Altertümliches stehen geblieben".[3] Die Ältesten der Gemeinde, der der Ermordete[4] angehört hat, als die gegebenen Vertreter der Rechte ihrer Stadt — der Ursprung der Stadt- aus den Stammesältesten ist noch deutlich zu sehen —, zu denen der Anspruch auf Bestrafung des Mörders eines der Ihrigen gehört, der *go'el haddam* als Vollstrecker des Urteils, das alles weist in eine Zeit, die im 7. Jahrhundert längst vergangen war. Wir haben es hier mit einem Stück aus einer alten Quelle zu tun,[5] und zwar, wegen des *śane' l^e* als des ausschlaggebenden Moments in 19 4 und 19 11 mit derselben, die 19 1–10 zugrunde liegt,[6] dort aber naturgemäß — ursprünglich muß von dem Asylrecht des Altars die Rede gewesen sein — ungleich stärker überarbeitet ist als in 19 11–12. 19 13 wird ähnlich zu beurteilen sein wie 21 9.[7]

Es fragt sich nun, ob die für diesen ganzen Abschnitt anzunehmende Quelle näher bestimmbar ist. Am nächsten würde es liegen, hier an Ex. 21 13f. zu denken, allein dem stehen doch sehr erhebliche Bedenken insofern gegenüber, als gerade für das unserer Stelle und ihrer Quelle Charakteristische, die Tätigkeit der *z^eqenīm*, das Bb keine Parallele bietet. Wir werden deshalb auch hier eine zu Ex. 21 13f. analoge Vorschrift als Grundlage anzunehmen haben. Wegen der Ältesten nun halte ich es für

---

[1] Auch inhaltlich erweckt der Vers den Verdacht, eine spätere Konstruktion darzustellen. Cf. Staerk S. 15f.

[2] Ex. 21 14. — Damit ist nicht gesagt, daß Dtn. 19 auf Ex. 21 zurückgeht.

[3] Procksch, E-Quelle S. 270.

[4] Auf diesen und nicht auf den Mörder ist (gegen die Commentare) das *'īrō* zu beziehen, da im Folgenden letzterer nicht durch das Suffix, sondern durch *'otō* umschrieben wird.

[5] Puukko, Dtn. S. 251.

[6] Gegen Steuernagel, Entstehung S. 25 und Com. z. St.

[7] S. 217; vielleicht stammt der Vers von dem Einfüger von 7 16b.

sehr wahrscheinlich, daß dies Gesetz dem von uns als Quelle der übrigen Gerichtssprüche festgestellten Tempelgesetz zuzuweisen ist. Als einzige Schwierigkeit bliebe, daß nicht, wie dort, die *'anašim*, sondern der einzelne Geschädigte der Vollstrecker des Urteils ist, allein es ist sehr möglich, daß gerade auf diesem, das persönliche Leben am meisten treffenden, Gebiete die alte Praxis sich noch am längsten erhalten hat, und die persönliche Rache, wenn auch geregelt und geordnet durch die Macht des Staates, der Form nach sich erhalten hat. Finden wir dieses Verfahren doch selbst in P (Num. 35 19) noch im Gebrauch. Man wird also auf diese Spannung einen Unterschied der Quellen nicht bauen dürfen.

Durch die Tendenz, Justizmorde zu verhindern, ist mit dem eben besprochenen Abschnitte 19 15–21 verbunden. Auch dieses Stück ist nicht völlig in seinem ursprünglichen Wortlaut erhalten, vor allem 19 17 kann in dieser Form unmöglich ursprünglich sein, namentlich, wenn man 18 daneben hält. Da es sich nun um einen Fall handelt, bei dem das Vergehen, dessen man den Angeschuldigten zeiht, nicht ohne weiteres evident ist, so ist es, zumal es sich um ein solches auf religiösem Gebiet handelt, wahrscheinlich, daß das *lipᵉnē jahveʰ* (wozu *lipᵉnē hakkohᵃnīm* eine Deuteglosse bildet) ursprünglich ist.[1] Aber sind die *šopᵉṭīm 'ašer jihᵉjū bajjamīm hahem* nicht durch 19 18 gedeckt?[2] Ich glaube nicht, vielmehr liegt die Sache so, daß 19 18a und die *šopᵉṭīm* von 19 17 sich nur gegenseitig tragen, denn nicht genaue Untersuchung, sondern das Orakel ist das Mittel, durch das die Gottheit entscheidet; ohne die *šopᵉṭīm* ist aber ein *daraš* undenkbar. Ist daher aus historischen Gründen[3] anzunehmen, daß ehedem als einzige Instanz in 19 17 Jahve stand, so bildet 19 18a kein Gegenargument, sondern ist als mit den Richtern zusammen eingefügt zu betrachten. — Diese Änderung des alten Gesetzes ist aber die Folge von 16 18, und es fragt sich nun, ob wir sie dem Verfasser dieses Verses, also Sgᵃ, zuschreiben können. Daran habe ich

---

[1] Cornill, Einl. S. 32.

[2] cf. vor allem Marti bei Kautzsch[3] z. St. und Bertholet, Com. z. St.

[3] cf. auch Kittel, G.V.I. I[2] S. 267.

allerdings erhebliche Zweifel. Einmal ist nämlich nicht unbedingt sicher, daß unser Abschnitt überhaupt singularisch ist. Aus 19 15–18 und 21b ist in dieser Richtung nichts zu entnehmen. Von den verbleibenden Versen ist 19a pluralisch, 19b–21a aber sind singularisch.[1] Bei dieser Sachlage scheint es am nächsten zu liegen, in 19a eine Textverderbnis anzunehmen,[2] allein es ist zu berücksichtigen, daß 19b–21a ausschließlich aus deuteronomistischen Formeln und solchen Wendungen bestehen, die an anderen Stellen ursprünglich sind, mit dem speziellen Gesetz aber keinen inneren Zusammenhang haben. Sollte die „prinzipielle Norm des Sprachrechtes“[3] hier ursprünglich sein, so stände sie hinter 19a nicht unpassender als hinter 21a. Streicht man aber 19b–21a, so fällt auch der Hauptgrund für eine Änderung des *'aśītem* in *'aśīta* weg, denn die Tatsache, daß die betreffenden Formeln im Singular angehängt sind, berechtigt, da sie sonst stets in diesem vorkommen, kaum zu der Annahme, daß ihnen ein solcher vorhergegangen sein müsse. Anders stände die Sache freilich, wenn sich nachweisen ließe, daß die von uns hergestellte Urform 15, 16, 17a, 18b, 19a, 21b (?) der von Sg^a benutzten Quelle zuzuweisen wäre. Wir können diese Frage erst im Zusammenhang mit der Besprechung von 17 2ff. erledigen und müssen daher später[4] nochmals auf unseren Abschnitt zurückkommen.

Was endlich den zwischen den beiden eben besprochenen Abschnitten stehenden Vers 19 14 betrifft, so sieht man in ihm am besten eine auf Grund von Hos. 5 10 zu 19 3[5] oder 8 8 gemachte Stichwortglosse. Sg^a kann er schon wegen des singulären Gebrauchs von *naḥ^{a}la^h*[6] nicht angehört haben.

4. Mit diesen Bestimmungen über das Recht der Sklaven und die Gerichtsorganisation sind freilich die durch das Grundgesetz notwendig gewordenen Neuordnungen noch nicht erschöpft, vielmehr erforderte die Depossedierung der Höhenpriester noch

---

[1] Daß hier einige LXX-Handschriften den Plural lesen, ist Angleichung an 19a.

[2] So in der Tat fast alle Neueren.

[3] Staerk S. 15.

[4] s. S. 236.

[5] So Steuernagel, Com. z. St.

[6] cf. Steuernagel, Com. S. XXXVII Nr. 59b.

eine Regelung ihres Lebensunterhaltes. Alle diese Leute konnte man doch nicht mit einem Schlage brotlos machen, man hätte ja auch ihren Widerstand gegen die Reform dadurch nur nutzlos gesteigert. Ihre Versorgung suchte man dadurch zu erreichen, daß man ihnen an dem *kŏl-ma'śar* (14 28f.) Anteil gab und ihnen den Zutritt zum jerusalemischen Tempeldienst und den mit diesem verbundenen Einnahmen gewährte (18 1–8). Bei 14 28f.[1] kann über die Zugehörigkeit zu Sg^a angesichts der engen Verbindung mit 14 22ff. sowie der Ähnlichkeit zwischen 14 29 und 26 13 kein Zweifel herrschen. — In 18 1–8 machen sich zunächst einige Ausscheidungen notwendig. 1 ist überladen, und bei 2 und 5 ist es das Verhältnis zu 10 8f., das zu Bedenken Anlaß gibt; 5 wiederum ist neben 7 schwerfällig. Nun haben wir gesehen, daß 10 8f. eine Einfügung in Kapitel 10 darstellen. Gleichwohl wäre es übereilt, um deswillen die entsprechenden Worte an unserer Stelle für ursprünglich zu halten. Während sich nämlich in 10 8f. ein glatter Zusammenhang darbietet, hat man hier deutlich den Eindruck, daß vorher feststehende Sätze in einen ihnen von Haus aus fremden Text hineingearbeitet sind. Am fühlbarsten ist dies wohl bei 2b. Am besten wird es daher sein, mit Bertholet[2] die Verse 2 und 5 zu streichen. Damit ist aber weiter wahrscheinlich gemacht, daß in 18 1 *kŏl-šebeṭ lewī* nicht dem ursprünglichen Bestand angehörten,[3] zumal der Hauptgrund, den Steuernagel[4] gegen diese Vermutung anführt, daß nämlich die Redensart *hakkoh^{a}nīm hal^{e}wijjīm* im Dtn. redaktionell sei, schon als unzutreffend aufgezeigt ist. Der nach diesen Ausscheidungen verbleibende Rest,[5] der mit hoher Wahrscheinlichkeit Sg^a zuzuweisen ist

---

[1] Auszuscheiden ist wohl in 29a *ki—'imak*.

[2] Com. z. St., der zugleich für den heutigen Zustand des Textes eine gute Erklärung bietet.

[3] So auch Marti bei Kautzsch[3] z. St. und Puukko, Dtn. S. 248.

[4] Com. S. XVII.

[5] Steuernagel (Com. z. St.) will auch 18 7 als sekundär betrachtet wissen, weil es nicht wahrscheinlich sei, daß Josia nicht auch in diesem Punkte dem Gesetze Geltung verschafft habe. Nun ist es immer eine mißliche Sache, mit solchen Wahrscheinlichkeiten geschichtliche Fragen entscheiden zu wollen. Daß der Berichterstatter von 2. Reg. 23 9 dies Gebot schon kennt, muß auch Steuernagel zugeben; nun gehört aber dieser Vers schon der ältesten Schicht des

(cf. 18 4 : 12 17 usw.), ist keine Neuschöpfung dieses, soweit das *mišpaṭ hakkohᵃnīm* in Frage kommt. Hier steht deutlich ein älteres Gesetz im Hintergrund,[1] und es fragt sich, ob wir dieses noch irgendwie fassen können. Von Ex. 23 19 wie von Ex. 34 26 ist es gleicherweise durch den Ausdruck *re'šīt* (statt *re'šīt bikkūrīm*) getrennt, wohl aber liegt es nahe, an die in Dtn. 26 1–11 vorhandene Quelle zu denken. Es ist auch in der Tat das wahrscheinlichste, daß 26 1–11 die Formel bei der Darbringung dieser *re'šīt* darstellt; sie werden auf den Altar gebracht und dadurch der Gottheit geweiht, gehen also in deren Besitz über. Von den Priestern aber gilt es: *'išē jahveh wᵉnaḥᵃlatō jo'kelūn.* Hatten wir es oben schon wahrscheinlich gefunden, daß diese Quelle des Sgª judäischen Ursprungs wäre, so haben wir hier eine neue Bestätigung dafür vor uns, nämlich in den *re'šīt gez ṣo'nᵉka.* Die Schafschur konnte doch nur im Ritual eines Heiligtums eine Rolle spielen, in dessen Umgebung die Viehzucht und ihre Erträge von besonderer Bedeutung waren; das aber trifft nur für den Süden in größerem Maßstabe zu.[2] Auffällig bleibt nur, daß

Berichtes von 2. Reg. 22 f. an, Dtn. 18 7 müßte also eine sehr alte Glosse sein. Zudem haben wir gesehen, wie der grammatische Bau der betreffenden Stelle in 2. Reg. die Vermutung nahelegt, daß der Verfasser die Schuld ausdrücklich von Josia abwälzen wollte, also wußte, daß der König in diesem Punkte nicht durchdringen konnte. Damit erledigt sich der Einwand Steuernagels, daß der Widerstand der Höhenpriester sicher nicht geringer gewesen sei als der der Jerusalemer und trotzdem vom König bezwungen werden konnte. Die Sache liegt vielmehr so, daß Josia zum guten Teil auf die Priesterschaft des Tempels angewiesen war, wollte er überhaupt etwas mit seiner Reform erreichen. Es stellten sich ihm in diesem Punkte nicht nur böser Wille der beati possidentes, sondern auch erhebliche Schwierigkeiten organisatorischer Art entgegen. Somit sehe ich keinen Grund, entgegen der guten Bezeugung in 2. Reg. 23 9 unsern Vers zu streichen.

[1] cf. Klostermann, Pentateuch N. F. S. 296 und die Einführung 18 3. — Wenn freilich Naumann (Dtn. S. 33) glaubt, für unser Gesetz einen Beleg schon in 1. Sam. 2 36 zu finden, so ist dem entgegenzuhalten, daß die Gründe, aus denen dort der Mann aus priesterlichem Hause um Brot gehen muß, ganz andere sind als die, die hier zur Depossedierung der Höhenpriester führen (cf. nur 29 b), also jene Stelle auch „kein frapantes Zeugnis für die Wirksamkeit von D“ bilden kann.

[2] s. S. 202.

18 1–8 von 14 22–29, an die es sich sachlich anschließt, getrennt ist. Ich halte es für das wahrscheinlichste, daß man es aus seinem natürlichen Zusammenhang gelöst hat, um für die, wie wir sehen werden, der Quelle von 18 1–8 fremden Stücke 17 14–20 und 18 9ff. eine Anknüpfung zu finden,[1] ein Bestreben, das für letzteren Abschnitt noch deutlicher zutage träte, wenn in 18 8 Steuernagels Punktation[2] אבות für M.T. אָבוֹת (cf. אוֹב 18 11) richtig wäre. In der Tat hat sie die große Wahrscheinlichkeit für sich, da der, freilich sehr alte,[3] textus receptus „verderbt und völlig unverständlich ist".[4] Somit haben wir eine zusammenhängende Kette von Rechtsverordnungen gefunden, die sich unmittelbar an die kultischen Vorschriften anschließen und offenbar derselben Quelle angehören wie diese. Wir werden diese Quelle der Kürze halber im folgenden stets Q 1 nennen. Es sind 18 1*, 3–4, 6, 8 (einst vielleicht vor 14 22 stehend) 14 28–29* 16 18 17 8, 9aα, 9b–13* 19 1–2, 3b–8aα, 9b–12 21 1–4, 5–8, 18–20a, 21aα, 22–23 22 13–20a, 21a 25 5–10. Wollte man auch für diese Gesetze eine gemeinsame Überschrift finden, so könnte man sie nennen: das rechtliche Leben in Israel unter dem Gesichtspunkt der Zentralisation des Kultus, und man sieht zugleich, wie gut diese Reihe mit der oben für das kultische Leben herausgearbeiteten zusammenstimmt.

5. Nun würde aber unter die für die Rechtsprüche gewonnene Überschrift auch 15 12–18 fallen (Recht der Sklaven), und wir haben schon gesehen, daß dies Stück zur Tendenz des Sg[a] in jeder Weise passen würde, zugleich aber auch, daß ihm Bb und nicht Q 1 zugrunde liegt. Auch ist nicht zu leugnen, daß es im heutigen Texte 15 19 in unangenehmer Weise von 14 29 trennt. Wie es an diese Stelle hat geraten können, ist leicht zu ersehen. Mit dem vor ihm stehenden Abschnitt 15 1–11 ist es durch die gleiche soziale Gesinnung verbunden, 15 1–11 aber mit 14 28 wieder durch die *šeba' šanīm* bezw. *šaloš šanīm*; es ist also eine

[1] s. S. 241.
[2] Com. z. St.
[3] LXX: *τῆς πράσεως τῆς κατὰ πατριάν.*
[4] Bertholet, Com. z. St.

Stichwortanreihung anzunehmen, der 15 1 ff. seinen heutigen Platz verdankt. Wir müssen uns deshalb, ehe wir 15 12–18 endgültig erledigen können, über die Zugehörigkeit von 15 1 zu Sg[a] bezw. Q 1 schlüssig werden. Hier aber sind zwei Vorbemerkungen zu machen. Einmal sind in 15 1–11 die Verse 3[1] und 4–6[2] zu streichen. Sodann aber ist es wichtig festzustellen, daß 15 1–11 nicht für sich allein, sondern nur zusammen mit 24 10–22 (zu dem wiederum 25 4 eine Randglosse darstellt[3]) zu behandeln ist. Man beachte dazu folgendes: 1. 15 9[b] ist gleichlautend mit 24 15 b 2. *'abaṭ* nur 15 (6 R) 8 24, 10 3. *'al-ken 'anokī m[e] zaww[e] ka* 15 11 15 15 24 18, 22 4. *pada[h]* 15 15 24 18 5. *w[e] haja[h] b[e] ka heṭ'* 15 9 24 15.[4] Nicht minder zahlreich sind die Beziehungen zwischen den genannten Abschnitten und Sg[a]: *mūt* pu. 13 6 (Sg[a]) 27 6 (R) 21 22 Sg[a] 24 16; *mišpaṭ* 10 18 (R) 18 3 (Sg[a]) 19 6 (Sg[a]) 21 17 (Sg[a]) 21 22 (Sg[a]) 24 17 27 19 (R) 32 4 (Lied); *pada[h]* außer an den genannten Stellen noch 7 8 (R) 9 26 (R)

---

[1] So mit Steuernagel gegen Bertholet, denn die Anschauung vom *nŏkrī* als „Menschen zweiter Klasse" (Stellung der Israeliten S. 89) ist Auswirkung der durch das Dtn. angebahnten Entwicklung, aber kaum dessen Anschauung, die sich in *zakarta kī 'ebed hajīta b[e]'ereṣ miṣrajim* ganz anders offenbart.

[2] So fast alle Neueren. — Klostermann (Pentateuch N.F. S. 329 ff.) sucht den paränetischen Teil in mehrere parallele Reden zu zerlegen (3, 4 a, 6, 7, 8, 9 a, 11 : 4 b, 5, 10), von denen die zweite aus der ersten durch Umbiegung einer göttlichen Willensäußerung in eine Verheißung entstanden sein soll. Seine ganze Theorie beruht nun auf Veränderung des *'epes* (15 4) in *'[e]sop* und der Beziehung dieses Wortes zu *jadeka* (15 3); allein da LXX die Lesung des M.T. teilt, da von der römischen vindicatio sich auf israelitischem Rechtsgebiet keine Spur findet, da endlich durch den Hinweis auf Hiob 40 4, wo es sich um einen poetischen Text handelt, die ungewöhnliche Wortstellung *jadeka 'esop* nicht gedeckt werden kann, wird man seine Teilung doch ablehnen müssen.

Naumann hingegen will 15 7–11 für sekundär erklären (Dtn. S. 16); das ist schon um deswillen unmöglich, weil die ganze soziale Tendenz des Sg[a] bei Ursprünglichkeit von 15 4 in der Luft hinge.

[3] cf. Steuernagel, Entstehung S. 12. — Über 23 20 f. s. S. 251 f., wo sich ergeben wird, daß auch diese Verse nichts sind als eine Randbemerkung zu 24 10 ff. Bei der folgenden Beweisführung verzichte ich deshalb darauf, auch sie mit heranzuziehen, wiewohl sie inhaltlich zu 24 10 gehören.

[4] Über eine Differenz zwischen beiden s. S. 245 Anm. 1.

13 6 (Sg^a) 21 18 (Sg^a); *ma'aśeh hajjadīm* 2 7 (R) 14 29 (Sg^a) 16 15 (Sg^a) 24 19 28 12 (Sg^a) 30 9 (Sg^b). Alle diese Ausdrücke finden sich also (außer an redaktionellen Stellen) nur oder fast nur in Sg^a und in 24 10–22. Daß in 15 1–11 sprachlich die Beziehungen zu Sg^a sehr groß sind, gibt auch Puukko zu.[1] Allerdings stehen dem auch Verschiedenheiten gegenüber. Nicht rechne ich dahin den Gebrauch von *reă'* in 15 1–11, denn hier liegt ein deutlich als solches gekennnzeichnetes Zitat vor.[2] Wohl aber kann es gegen die Zugehörigkeit zu Sg^a bedenklich machen, daß in 15 1–11 statt der Umschreibung durch die personae miserabiles der Kollektivbegriff *ha'ebjōn* gebraucht ist,[3] und daß in 24 10 ff. in der Aufzählung eben jener *hallewī* fehlt. Allein, um mit dem letzten zu beginnen, die Sache liegt doch so, daß an den übrigen Stellen (12 12, 18, 19 14 27, 29 16 11, 14 18 6 26 11, 12, 13) es sich um Gelegenheiten handelt, bei denen die Heranziehung der Leviten durch die Umstände selbst nahegelegt war, während 24 10 ff. Bestimmungen vorliegen, die zu dem gottesdienstlichen Leben in keiner Beziehung stehen. Der andere Punkt aber kann um deswillen nicht so schwer ins Gewicht fallen, da, wie wir sahen, an der Zusammengehörigkeit von 15 1 mit 24 10 nicht zu zweifeln ist, an dieser Stelle aber die Umschreibung in der eben besprochenen Form vorliegt. Wir müssen annehmen, daß in der zugrunde liegenden Quelle[4] *'ebjōn*

---

[1] Dtn. S. 257. — Bei der Vergleichung des Sprachgebrauchs sind natürlich auch Stellen herangezogen, deren Zugehörigkeit zu Sg^a erst im weiteren Verlauf aufgezeigt wird.

[2] Man beachte die Einleitungsformel *we zeh debar* . . . . Zwar leugnet Bertholet (Com. z. St.), daß diese ein Zitat erweise, allein sein Hinweis auf 1. Reg. 9 15 spricht, glaube ich, gegen ihn, da dort sicher ein älteres Stück eingefügt ist (cf. die Commentare von Benzinger und Kittel); zudem kann es überhaupt zweifelhaft erscheinen, ob der Sprachgebrauch *'aḥ : reă'* ein unterscheidendes Merkmal für Sg^a bildet (cf. Bertholet, Th. Lit.-Ztg. 1899 Nr. 17); wenn ja, dann würde gerade die Einsetzung von *we 'et-'aḥīw* neben *re'ehū* 15 2 für diesen sprechen. — Dasselbe gilt übrigens auch für 19 4.

[3] Puukko, Dtn. S. 259.

[4] Einer uns bekannten Sammlung läßt sich diese nicht zuweisen; daß aber eine solche ältere Grundlage anzunehmen ist, zeigt außer der Formel 15 2 auch der Wechsel des Stils zwischen knapper Vorschrift und paränetischer Rede, und zwar wird man am besten in 15 2 + dem zur Anknüpfung an 14 28 vorangestellten *miqqeṣ šeba'-šanīm* (15 1)

gebraucht war, daß aber Sg^a, falls er den Abschnitt herübernahm, sei es aus Gründen der Rechtssicherheit, sei es aus stilistischen Gründen, auf die ihm sonst geläufige Umschreibung verzichtet hat. Wesentlich schwerer gegen die Zugehörigkeit von solchen sozialen Vorschriften zu Sg^a spricht es jedoch, daß 2. Reg. 22 f. nur die kultische, nicht aber auch diese Seite des Gesetzes berührt. Allein auch hier liegt, glaube ich, eine andere Erklärung näher: die völlige Interesselosigkeit des Königsbuches gegenüber den sozialen Verhältnissen überhaupt. Man versuche doch einmal, auf Grund seiner Berichte ohne Heranziehung der Propheten sich ein Bild von dem sozialen Leben Israels zu machen: außer der Tatsache, daß Salomos Hofhaltung kostspielig war und vom Volk als drückend empfunden wurde,[1] wird man nichts Wesentliches finden. Schweigt es doch sogar über die Sklavenbefreiung von Jer. 34 und ihr klägliches Ende (cf. auch 37 8–10). Mit einem argumentum e silentio ist in diesem Falle also nichts anzufangen.[2] Wägt man alles dies gegeneinander ab, das Schweigen der Königsbücher

---

diese Urform sehen. Anders scheint es bei 24 10 ff. zu liegen. Hier spricht vieles dafür, das Bb als Quelle anzunehmen (cf. namentlich Carpenter-Harford S. 122 ff. und beachte die Zusammenstellung der allgemeinen Bestimmungen gegen eine Bedrückung der Armen mit denen gegen das Pfandrecht im besonderen). Auch daß Ex. 22 26 in 24 10–13 keine ausdrückliche Parallele hat, ist (gegen Steuernagel, Com. S. XXIX) kein Gegengrund, da durch die etwas andere Gestaltung des Gesetzes dieser Vers überflüssig geworden war; dem Sinne nach ist er in 24 13 a β b *w^e šakab b^e šalmatō uber^a kekka ul^e ka etc.* wiedergegeben. Es wäre auch hier wie bei 15 12 ff. anzunehmen, daß das Gesetz des Bb in freier Weise reproduziert wird, allein da mindestens ein Teil der Bestimmungen Bb nicht angehört haben kann, vielmehr Verwandtschaft mit einer anderen Quelle (s. S. 245) hat, fragt es sich doch, ob man nicht besser tut, statt eine Quellenzusammenarbeitung in unseren Versen anzunehmen, eben jene andere ihm mit 15 1 ff. gemeinsame Quelle für den ganzen Abschnitt vorauszusetzen.

[1] 1. Reg. 4 7–9 5 7–8, 2–3 12 4. — Allein diese Stellen genügen, um zu zeigen, daß es mit dem Reichtum, den Salomos Handelsunternehmungen dem „ganzen Volke“ (Naumann, Dtn. S. 18) zugeführt haben sollen, nichts ist. Was sie brachten, wurde eben durch die kostspielige Hofhaltung und die Bauten des Königs wieder aufgezehrt.

[2] Gegen Puukko, Dtn. S. 258. Cf. außerdem Alt, Th. Lit.-Br. XXXIII S. 334.

und den Gebrauch von *'ebjōn* auf der einen Seite, die sonstigen sprachlichen Beziehungen zwischen Sg^a und den sozialen Perikopen, die Gleichheit der Tendenz zwischen 15 11 ff. und 12 20 ff., die kunstvolle Einfügung der sozialen Gesetze in den Rahmen von Sg^a,[1] die bei Sg^a durchgehends auch sonst zu beobachtende soziale Tendenz (cf. 12 18 und ähnliche Stellen), so wird man dem Urteil nicht ausweichen können, daß er und kein anderer es gewesen ist, der diese Bestimmungen in Q 1 hineingearbeitet hat.

So sehen wir denn, daß zu den schon festgestellten beiden Reihen von Reformen, die Sg^a bietet, der kultischen und der juristischen, noch eine dritte tritt, die soziale,[2] und zwar auch diese in der Weise, daß eine auf dem Gebiete des sozialen Lebens durch die Kultuszentralisation notwendig gewordene Änderung[3] den Anlaß zu einer Aufrollung dieses Gebietes liefert. Zugleich ist damit neben Q 1 und eine sonst unbekannte Schrift als weitere Quelle des Sg^a das Bb getreten, wie es auch bei den aufgezeigten Berührungen zwischen Sg^a und E in der Paränese nicht anders zu erwarten stand. Es muß nunmehr unsere Aufgabe sein, den verbleibenden Rest daraufhin zu prüfen, wieviel von ihm diesen Reihen noch zuzuweisen ist.

c) 1. Aus praktischen Gründen beginne ich, scheinbar unmethodisch, mit der mittleren, und zwar zunächst mit dem Rest des corpus juris civilis (21—25). Daß hier nicht alles einheitlich ist, lehren schon die verschiedenen Einleitungen der Gesetze. Allein es ist doch Vorsicht geboten, solche formelhafte Unterschiede nicht zu überschätzen, da bei der Entstehungsgeschichte der hebräischen Rechtssammlungen volle Gleichheit von vornherein nicht zu erwarten ist. Auch das Bb ist in dieser Be-

---

[1] s. S. 225 und cf. Klostermann, Pentateuch N.F. S. 299 ff., der freilich des Guten etwas zuviel tut, weil er übersehen hat, daß 15 1 ff. zwischen 14 29 und 15 19 eingeschoben, nicht aber 15 19 an das Vorherstehende angeknüpft ist.

[2] 15 1, 2, 7–18 (23 20) 24 10–22.

[3] Bei der Reform der Gerichtsorganisation war es die Ersetzung der örtlichen Priester durch die *šopᵉṭīm*, bei der sozialen die Profanierung der Sklavenentlassung.

ziehung nicht uniform (cf. Ex. 21 2:7:15), noch weniger aber H.[1] Allein ceteris paribus wird eine solche formale Verschiedenheit uns dazu bringen müssen, statt mit einem non liquet mit einer Verneinung der Zusammengehörigkeit zu schließen.

Wir hatten oben gesehen, wie die Gerichtssprüche zum Teil schon auf das Familienrecht hinübergreifen (21 18–21 22 13–21). Mit eben diesem beschäftigen sich nun auch 21 15–17, 22 22–29 24 1–5. Alle diese Stellen bieten außer 24 4aαb, das als unglücklicher Versuch einer späteren Motivierung nach Analogie von 23 18 zu streichen ist, zu Bedenken keinen Anlaß.[2] Von diesen haben nur die Verse 22 28 f. eine Parallele im Bundesbuche: Ex. 22 15 f. Allein ein bemerkenswerter Unterschied macht sich doch geltend. Die Verführung der unverlobten *bᵉtūlaʰ* wird nicht unter die Eigentums-, sondern unter die Sittlichkeitsvergehen gerechnet.[3] Es kann sich nun die Frage erheben, ob diese Änderung von Sg[a] herrührt, d. h. ob er die Bb-Stelle in Q 1 — dem die übrigen genannten Stellen abzusprechen nicht der mindeste Grund vorliegt — eingearbeitet hat, oder ob er eine solche Bestimmung schon als Teil eben dieses vorfand; eine Entscheidung hierüber wird kaum möglich sein.

2. Die Gerichtssprüche in 19, 21 1–9, 15 ff. sind im heutigen

---

[1] cf. die zu den relativ ähnlich gebauten Versen Dtn. 22 22 und 23 1 parallelen Verse Lev. 18 8 : 20 10, obwohl doch beide nachweislich derselben Schicht angehören (H[1]; cf. Baentsch, Heiligkeitsgesetz S. 23 ff. und 69). Im hohen Maße beeinflussen natürlich auch praktische Erwägungen, Rücksichten, zum Teil unbewußte, auf den Stil solche Formulierungen. Durch einen Blick in unser Strafgesetzbuch kann sich jeder davon überzeugen: ich habe zwei beliebige Abschnitte herausgegriffen und bitte zu beachten, wie zwischen den gleich gebauten §§ 242, 244 der ganz anders angelegte § 243 steht, oder wie 242 und 246 wieder in anderer Hinsicht voneinander abweichen, während 247 seinerseits 242/244 folgt; oder man vgl. § 363 mit § 364, 366 a mit 367 und man kann dasselbe beobachten. — Natürlich führe ich dies nur an, um vor Voreiligkeiten zu warnen.

[2] 22 22 b, 24 b werden ähnlich zu beurteilen sein wie 22 21 b. — Stutzig könnte der Plural in 22 24 machen. Allein da in 26 LXX A sowie Gruppe 2 und b'f *ποιησεται* statt *ποιησετε* lesen, so glaube ich, daß auch in 22 24 nach Analogie von 22 22 keine Anrede vorlag, sondern ursprünglich *hōṣī'ū* im Text gestanden hat.

[3] cf. vor allem Wildeboer, Lit. des A.T. S. 184.

Text durch ein ganz anders geartetes Stück auseinander gerissen, durch die Bestimmungen über den Kriegsdienst (20, 21 10–14, 23 10–15).[1] Der Grund zur Einfügung derselben an dieser Stelle ist noch deutlich ersichtlich: man hielt den *ḥalal* 21 1 für einen im Feldzug Erschlagenen[2] und setzte deshalb das Kriegsrecht hier ein. Es fragt sich nun, ob Sg^a dies getan hat, ob er jene Verbindung schon vorfand, oder endlich, ob ein Späterer sie hergestellt hat. Hier ist zunächst festzustellen, daß die Gesetzesreihe selbst nicht ganz einheitlich ist. 20 2–4, 18 fallen durch ihre Plurale aus den übrigen Vorschriften heraus, 2–4 sind auch inhaltlich ziemlich auffällig.[3] Aber auch 20 5–9 sind schwerlich dem Kern des Gesetzes zuzurechnen, setzen sie doch Zustände voraus, zu denen dieses durch die Eroberung des Landes erst die Grundlage schaffen will.[4] Der Rest jedoch ist, seiner Grundlage nach

---

[1] Über ihre Zusammengehörigkeit cf. Steuernagel, Com. S. VI und Bötticher S. 29.

[2] cf. Bertholet, Com. z. St. — Eine zweite Brücke ist durch die *šᵉttē našīm* 21 15 gegeben, allein auch sie erweist sich als sekundär, da in 21 15 nicht diese, sondern der *ben-haśśᵉnū'aʰ* die Hauptperson ist.

[3] Der Priester als Feldprediger hat in der Zeit der lebendigen Prophetie keinen Raum und ist auch nirgends sonst bezeugt. Da seine Predigt zudem von 7 17 ff. abhängig ist, geht es auch nicht an, sie mit Stellen wie 21 7 usw. auf eine Stufe zu stellen (gegen Klostermann, Pentateuch N.F. S. 275).

[4] cf. 20 6 mit 20 16. — Wegen der Undurchführbarkeit dieser Verse weist Horst (R.H.R. XXVII S. 135 ff.) sie dem Exil zu; Piepenbring betont dagegen, daß die Propheten généralement pas des gens pratiques waren (R.H.R. XXIX S. 140). Das ist gewiß richtig, andererseits war es aber auch nicht Sache der Propheten, ein solches System von Dispensen auszuarbeiten. Die Lösung des Problems hat vielmehr Schwally gefunden, indem er (Semitische Kriegsaltertümer I S. 74—99) nachweist, daß es sich um den Niederschlag eines weitverbreiteten außerisraelitischen Aberglaubens handelt, der „von einem späteren Theoretiker aus der antiquarischen Rumpelkammer hervorgeholt" und — mißverstanden wurde. Wahrscheinlich verdanken wir aber allein dem letzteren Umstand, daß man nämlich nicht mehr ahnte, daß diese Bestimmungen in unter-jahvistischen Vorstellungen wurzeln, die Erhaltung dieses religionsgeschichtlich so bedeutungsvollen Abschnittes. — Daß altes Material namentlich in 20 7 steckt, erkannte schon Wellhausen (Comp. S. 359).

wenigstens,[1] uraltes Material. Von Sg^a jedoch kann es weder mit Q 1 verbunden vorgefunden noch auch in diesen eingearbeitet worden sein, weil dann die sehr früh erfolgte Einfügung von 7 1 ff., das teilweise eine Parallele zu 20 bildet (cf. 7 1 : 20 16), unbegreiflich wäre. Wir müssen vielmehr annehmen, daß die Kriegsgesetze noch längere Zeit nach 621 selbständig bestanden haben. Wann sie in das Dtn. eingefügt sind, wird sich kaum sagen lassen, da zunächst nicht festzustellen ist, ob die eben als Erweiterung erwiesenen Stücke 20 1, 5–9, 2–4, 18 vorher oder nachher hinzugetreten sind. Allerdings ist ersteres das Wahrscheinlichere, da, wie wir sahen, auch 23 10 ff. eine bis nahe an P heranführende Geschichte gehabt hat, von der sonst im Dtn. nichts zu spüren ist.

Dieser Eindruck wird noch verstärkt durch folgende Beobachtung. Durch das gleiche Interesse[2] ist 23 2–9 so eng mit 23 10 verbunden, daß es von diesem „seinem Seitenstück nicht zu trennen ist“[3]. 23 2–9 aber bietet ein sehr bemerkenswertes Problem dar. Es ist außerordentlich schwer, dasselbe zeitlich unterzubringen. Vieles scheint eine nachexilische Entstehung zu fordern,[4] und anderes wieder ist nach 586 unbegreiflich, so namentlich 23 8a, wenn man die damalige Stimmung der Juden gegen die Edomiter, wie Ez. 35 15 oder Ob. 10–16 sie widerspiegeln, bedenkt. Um so mehr muß es auffallen, daß Neh. 13 23 [5] gegen philistäische, ammontische und moabitische, nicht aber gegen edomitische Weiber ankämpft; sollte es damals wirklich keinen

---

[1] Eine Geschichte hat auch der Kern schon hinter sich; den Bestimmungen von 20 19 werden einst ganz andere Motive zugrunde gelegen haben, als der heutige Text angibt. Das Alter der Grundlage zeigt deutlich 23 10 ff. (cf. Wellhausen, K. d. G. I 4, 1 [2] S. 9), vor allem 23 15 a. Die Sorge um das „levitische Reinheitsinteresse“ (Steuernagel, Einl. S. 177), das vor allem die Verse 11 und 12 beherrscht, ist nichts als die spezifische Form, in der für eine spätere Generation das *w^{e}haja^h maḥ^{a}nēka qadōš*, das seine Wurzel in uralten Vorstellungen hat (*jahve^h ^{e}lohēka mithallek b^{e}qereb maḥ^{a}neka*; cf. Num. 10 36), sich ausprägt. Ich sehe deshalb keinen Grund, unsere Verse um dieses levitischen Interesses willen quellenmäßig von 20 + 21 10–14 zu trennen.

[2] Naumann, Dtn. S. 53.

[3] Marti bei Kautzsch [3] z. St.

[4] Bertholet, Stellung der Israeliten S. 142 ff. und Com. z. St.

[5] Neh. 3 1–3 ist chronistisch.

Juden gegeben haben, der mit einem solchen die Ehe geschlossen hatte? Ist also sachlich anzunehmen, daß in den Tagen Nehemias unser Gesetz Geltung hatte, so ist ein weiterer Schritt nicht zu umgehen. Nehemia gibt für sein Verlangen eine Begründung, die von der des Dtn. abweicht. Hierfür ist eine Erklärung sehr naheliegend. Man verstand sie eben zu seiner Zeit nicht mehr, sie ist also gleichfalls älter; die Sagen, die von einem dunklen Punkt in der Abstammung dieser Völker berichteten, hatten wohl für die frühere Zeit — man denke nur an die Begründung des Rubenfluches in Gen. 49 4 — etwas Bedrückendes gehabt, in nachexilischer Zeit haben sie eine solche Rolle kaum noch gespielt. Hier standen andere Dinge, Vergehen gegen zeremonielle Vorschriften und gegen den Buchstaben des Gesetzes, im Vordergrund. Für 23 2–9 ist eigentlich nur eins klar, daß nämlich dieses teilweise vorexilische Stück nicht deuteronomischen Ursprungs ist; denn an Ägyptens „Gastfreundschaft" gedenkt Dtn. sonst wahrlich mit anderen Gefühlen als unsere Stelle.[1]

Am leichtesten aber löst sich der Zwiespalt, wenn wir diesen Abschnitt analog zu 23 10 ff. behandeln, d. h. wenn wir annehmen, daß eine alte Grundlage später überarbeitet ist. Wahrscheinlich haben wir eine dreifache Stufenfolge in der Genesis des heutigen Textes anzunehmen. Am ältesten wird die Grundlage von 2–4 sein, der sehr spät, sicher erst nach der Entstehung von Dtn. 1—4 8 [2] die Verse 5–7 angehängt sind. Zu 2–4 traten wesentlich früher 8–9 [3]; ihre Entstehung wäre in zwei Perioden der israelitischen Geschichte möglich, unter Salomo [4] und in den letzten Jahren Zedekias, als Ägypten (Jer. 37 7) wie Edom (Jer. 27 3) im Bunde mit Juda gegen Nebukadnezar stand. Von diesen Möglichkeiten ist die letzte die wahrscheinlichere, da die Behandlung, die David den Edomitern angedeihen ließ (1. Reg. 11 15), ebensowenig auf eine brüderliche Stimmung schließen läßt wie der Aufstand Hadads unter Salomo.[5] Dann aber ist als dritte

---

[1] Man denke nur an 15 15.

[2] cf. Steuernagel, Com. z. St.

[3] 8–9 zeitlich von 2–4 zu trennen, zwingt die ganz heterogene Begründung in 9 b.

[4] So Naumann, Dtn. S. 53.

[5] 1. Reg. 11 14 ff. — Auch das *kī ger hajīta b^{e}'arṣō* erklärt sich

Stufe der Entwicklung die Einsetzung des Ausdruckes *qᵉhal jahveʰ* anzusehen und anzunehmen, daß er den älteren *qᵉhal jiśraʾel,* die Versammlung der waffenfähigen Männer des Volkes, als welcher er in 1. Reg. 12 erscheint, verdrängt hat.

Damit ist zugleich der Zeitpunkt für die Einarbeitung in das Dtn. gegeben. Jer. 27 hatte es dort sicher noch nicht, Neh. 13 aber doch wohl als Teil desselben gekannt. Am nächsten liegt es daher anzunehmen, daß Rp, als er P mit JED verband, auch das bisher selbständige Gesetz über die Kriegführung, die zur Teilnahme an demselben Berechtigten und die Reinheit des Lagers an einer ihm passend erscheinenden Stelle einfügte, nachdem er es nach seinen Interessen bearbeitet hatte. So erklärt sich auch der „levitische" Charakter des heutigen Textes von 23 10 ff. am besten, so endlich auch, warum die eben genannte Stelle von 20 + 21 10 ff. getrennt ist: da es sich um die Fernhaltung von geschlechtlich nicht einwandfreien Personen von dem Verband der waffenfähigen Mannschaft Israels handelt, war der Zusammenhang der Vorschriften über die Bestrafung von Vergehen auf diesem Gebiete der für die Einfügung des betreffenden Gesetzes geeignete, während der erste Teil des Gesetzes sich besser an anderer Stelle unterbringen ließ.[1] Am wahrscheinlichsten ist es dann endlich, daß 23 1, welches gleichfalls den Zusammenhang zwischen 22 28 f. und 24 1 stören würde und sich als eine Randglosse zu ersterem auffassen läßt, dem Text damals schon angehört hat. Eine an falsche Stelle geratene Randglosse zu 23 2–9 aber stellt 25 17–19 dar.

3. Die gleiche Methode der Einarbeitung einer anderen Quelle in den Zusammenhang von Sgᵃ bezw. Q 1 läßt sich noch an einer weiteren Reihe von Gesetzen aufzeigen, der sogen. Thoebaquelle. Diese umfaßt folgende Stücke: 16 21—17 1 18 10–12 a 22 5, mit dem 22 9–12 aufs engste zusammengehören, 23 18–19 25 13–16. Auch hiervon ist nicht alles eines Alters; die aus uralten Tabûvorstellungen stammende Angst vor allem

---

am besten in einer Zeit, wo tatsächlich Juden in Ägypten eine zweite Heimat gefunden hatten. Daß dies in der zweiten der angegebenen Perioden der Fall war, werden wir S. 239 f. sehen.

[1] s. S. 231.

Zwitterhaften ist sicher ursprünglicher als die dem Ethos entnommene Vorschrift, nicht mit zweierlei Maß zu messen. Im einzelnen entzieht sich dieser Entwicklungsprozeß naturgemäß unserer Kenntnis. Wichtiger für uns ist es, daß wir zwei größere Erweiterungen dieser Quelle — im Folgenden stets Q 2 genannt — feststellen können, die sie vor der Einarbeitung in Sg^a bezw. Q 1 erlitten haben muß, nämlich die Abschnitte 17 2–7 und 18 9, 12 b–22. Bei 17 2 ff. ist es leicht zu zeigen, daß sie Sg^a nicht geschaffen haben kann, denn neben 13 1 ff. das, wie wir noch sehen werden, aus Q 1 stammt,[1] sind unsere Verse unhaltbar.[2] Einer besonderen Besprechung aber bedarf ihr Verhältnis zu 19 15–21. Einerseits erweist sich 19 15 als jünger, indem es an Stelle der der Forderung von 17 7 zugrunde liegenden Furcht vor der Blutrache ein Verfahren zur Feststellung der Richtigkeit der belastenden Zeugnisse setzt, andererseits aber leuchtet in 19 15 ff. das uralte jus talionis, selbst wenn man 19 21 b streichen müßte, noch wesentlich klarer durch als in dem Parallelbericht. Ich möchte deshalb annehmen, daß wir es an beiden Stellen mit Redaktionen desselben Gesetzes zu tun haben, das außerhalb von Q 1 und Q 2 stand und in beide eingearbeitet wurde, bevor man sie miteinander verband.

Damit ist aber ein anderes, außerordentlich bemerkenswertes Ergebnis gewonnen. Schon Piepenbring hat darauf aufmerksam gemacht, daß sprachliche Beziehungen zwischen 17 2–7 und der Darstellung der Königsbücher, aber auch mit Jer. bestehen.[3] Auch Steuernagel[4] hat darauf hingewiesen, daß eine Reihe von Maßnahmen des Josias sich nur erklären, wenn dem ihm vorliegenden Gesetzbuch Dtn. 16 21 18 11 a 23 18 (17 3)[5] bereits angehörten. Alle diese Stellen aber finden sich in Q 2. Damit ist nun be-

---

[1] s. S. 249.

[2] cf. Steuernagel, Com. z. St.

[3] R.H.R. XXIX S. 144.

[4] Com. S. XI.

[5] Da die Ursprünglichkeit von 17 3 b nicht unbestritten ist — cf. vor allem Klostermann, Pentateuch N. F. S. 187 f. — und andererseits 2. Reg. 23 11–12 auch auf Dtn. 13 2–19 zurückgehen kann, lege ich auf diese Parallele keinen Wert.

wiesen, daß schon vor 621 beide Quellen zusammengearbeitet waren. Die Frage ist nur, ob Sg^a dies getan haben kann.

Bevor wir dies Problem zu lösen versuchen, müssen wir aber des näheren auf die Zugehörigkeit von 18 9, 12 b–22 [1] zu Q 2 eingehen. Auch dieses Stück steht in einer gewissen Parallelität zu 13 2 ff.; der Gegensatz zwischen echter und falscher Prophetie bildet hier wie dort den Grundgedanken, allein seine Ausführung ist nach zwei Seiten hin durchaus verschieden. Dort ist zunächst ein falscher Prophet der, welcher zum Abfall von Jahve verführen will, hier einer, dessen Prophezeiungen nicht in Erfüllung gehen; sodann aber ist hier der Prophet von den *me'onenīm* und *qosemīm* (18 14) streng geschieden, während er dort mit dem *ḥolem ḥalūm* auf einer Stufe steht, also wenigstens eine Form der göttlichen Willensmitteilung neben dem *dabar* als gültig anerkannt ist. Beachtet man weiter, daß die Art der Verknüpfung von 18 9, 12 b ff. mit 18 10–12 a gerade das Stichwort *tō'ebaḥ* von Q 2 als Brücke zwischen beiden Stücken benutzt und auch sonst derjenigen von 17 1 zu 17 2 ff. sehr ähnlich gebaut ist,[2] und behält man endlich im Auge, daß inhaltlich 18 12 b–22 aufs beste sich dem Grundgedanken von Q 2, aus dem israelitischen Kultus sei alles auszuscheiden, was an heidnisches Wesen erinnert, einfügt, so wird man annehmen müssen, daß auch dieser Abschnitt mit Q 2 vor dessen Verbindung mit Sg^a bezw. Q 1 zusammengefügt war. So erklärt es sich auch am besten, daß hier nochmals auf das Prophetentum zurückgekommen wird, nachdem dieses Thema im Zusammenhang jenes bereits verhandelt war. Die Einfügung eines noch unverbunden vorhandenen Prophetengesetzes hätte man doch wohl an der geeignetsten Stelle, also bei 13 2 ff. vorgenommen.

Aber zurück zur Grundfrage: Wer hat Q 2 mit Q 1 verbunden? Am nächsten läge es natürlich, hierfür Sg^a selbst in Anspruch zu nehmen. Dann müßte also 19 15 ff. schon vor ihm in Q 1 eingefügt worden sein. Die Frage hängt nun aufs engste mit folgenden Erwägungen zusammen: 18 12 b ff. kann nicht in sehr alte Zeiten zurückgehen. Es stellt diejenige Auffassung

[1] Sekundär ist 15 b (pl.). Auch 16 ist überarbeitet (*jōm haqqahal* > Ex. 20 19).

[2] cf. Steuernagel, Com. z. St.

vom Wesen der Prophetie dar, die von Jesajas Glaubensmut, der einem Könige an Gotteslästerung zu streifen schien,[1] ihren Ausgangspunkt genommen hat und zur Zeit des Jeremia auf ihrer Höhe stand (cf. Jer. 28 9): Jahves Wort verkündet ein Prophet, dessen Sprüche sich erfüllen. In dieser Periode, wohl in den schlimmen Jahren Manasses,[2] ist 18 12 b ff. entstanden. Die uns hier beschäftigende Frage wird sich also erst dann entscheiden lassen, wenn wir über die Abfassungszeit des Sg^a ein endgültiges Urteil fällen können.

Davon hängt aber zugleich die Entscheidung über 12 29–31 ab. Diese Verse sind offenkundig unter dem Einfluß von Q 2 entstanden (cf. vor allem 12 31) und bilden einen unzweifelhaften Zusatz zum ursprünglichen Bestand des 12. Kapitels, das von dem Ort, nicht dem Material der Opfer handelt. — Über die Methode der Einfügung von Q 2 sei nur nochmals kurz erwähnt, daß sie ebenso wie die der Kriegsgesetze in der Weise vorgenommen wurde, daß die einzelnen Bestandteile von Q 2 an den jeweils passend erscheinenden Stellen eingesetzt wurden. Deshalb wurde 16 21—17 7 zwischen die Ernennung der Richter und das Beweisverfahren in sonstigen dunklen Fällen, 22 5, 9–12 an den Kopf der Gesetze gegen die geschlechtlichen Vergehen, 23 18–19 an deren Schluß, und 25 13–16 an den der Humanitätsgesetze gestellt. Schwierig bleibt die Frage nur bei 18 9 ff. Daß man es an 18 1–8 anschloß, ist leicht erklärlich, aber warum wurde dieses von seiner ursprünglichen Stellung in Kapitel 14 entfernt? Ließ sich nicht besser das Prophetengesetz an jener mit unterbringen, eine Frage, die um so mehr gestellt werden muß, als 18 9 ff. zu 19 1 ff. nicht die mindeste Beziehung hat.

4. Die Lösung dieses Problems bringt 17 14–20. Mit Ausnahme des Passahgesetzes ist kaum über einen Abschnitt des Dtn. so viel gestritten wie über diesen. Nach Ansicht der einen hat Moses alle Gefahren, die dem Volke aus der Einrichtung des Königtums drohten, und die ja dann auch so prompt ein-

---

[1] cf. Jes. 7 10 ff. und dazu Kittel, G.V.I. II[2] S. 479.

[2] cf. Piepenbring, R.H.R. S. XXIX, S. 146, der wohl mit Recht in den Gefahren, die die Propheten damals bedrohten, die psychologische Wurzel einer solchen Codifizierung sieht.

traten, daß die bösen „Modernen“ das Königsgesetz für ein vaticinium ex eventu halten, vorausgesehen und von vornherein abzustellen sich bemüht;[1] nach den anderen war dieser weise Mann Samuel, wofür man in 1. Sam. 10 25 ein Zeugnis zu haben glaubt;[2] nach den dritten endlich haben wir es mit der späten Warnung eines Mannes zu tun, der, auf die Geschichte seines Volkes zurückblickend, diese Warnungen und Mahnungen ergehen läßt,[3] wobei dann wieder die verschiedene Deutung einzelner Worte eine verschiedene Datierung des Ganzen hervorruft.

An der Richtigkeit der Tradition von 1. Sam. 10 25 ist zunächst ein erheblicher Zweifel berechtigt.[4] Es wäre ein eigenartiges Verfahren des Samuel gewesen, jetzt nach der Wahl, die er auf Jahves Geheiß hatte vornehmen lassen, dem Volke nochmals die Lasten vorzurücken, die der König ihm auferlegen würde — denn diese und nichts anderes verstand der Verfasser derjenigen Schicht in 1. Sam., der sowohl Kapitel 8 (cf. vor allem 8 9) als auch 10 17 ff. angehören, unter *mišpaṭ hammelek* — und sie mit einer gewissen Schadenfreude an heiliger Stelle als göttliches Recht niederzulegen. Es ist demnach wenig wahrscheinlich, daß 10 25 der alten Quelle angehört.[5] Auch wäre eine Beziehung unseres Gesetzes auf jene Samuelisstelle nur dann möglich, wenn unter *hattōra*^{h} *hazzo't*[6] (17 18) nur das Stück 17 14–20 verstanden werden könnte, was dem sonstigen Sprachgebrauch des Dtn. zuwiderliefe.

Allein vielleicht könnte dieser Ausdruck auch auf einem Mißverständnis beruhen. Läßt sich nicht etwa aus 17 14–20 eine ältere Grundlage herausschälen? Dies ist unmöglich. 17 16 wegen des Plurals in b auszuscheiden, geht nicht an, da es sich offenbar um ein — sonst allerdings nicht mehr belegbares — Zitat handelt, und die von Steuernagel[7] gegen 15 b 18 f beigebrachten

---

[1] So vor allem Rosenberg, Die mosaische Echtheit der Königsurkunde im Deuteronomium XVII 14–20, diss., Halberstadt 1867.

[2] So Kleinert S. 142 ff.

[3] So fast alle Neueren.

[4] Über ihre typische Bedeutung s. S. 255 Anm. 1.

[5] cf. vor allem Budde, Com. zu Sam.

[6] *'al-seper* wäre dann mit „auf ein Blatt“ wiederzugeben, was möglich ist.

[7] Com. z. St.

Gründe besagen nichts, da der Rest einen terminus post quem non nicht bietet. Wenn endlich Klostermann[1] alles Folgende als Auslegung zu 14–15a betrachtet, so ist das gewiß richtig, beweist aber noch nichts für eine Mehrheit von Verfassern. Somit bleibt nichts übrig, als 17 14–20 als Ganzes zu behandeln und unabhängig von 1. Sam. 10 zu datieren. Suchen wir zuerst nach dem terminus ante quem non, so drängt sich Salomos Regierung mit unabweislicher Gewalt auf. Er ist das Urbild des Königs, wie er nicht sein soll, des Herrschers mit den vielen Rossen und den vielen Frauen. Allein in sein Bild mischen sich doch Züge, die einer späteren Zeit angehören. Wohl unterhielt Salomo Beziehungen zu Ägypten, aber an die Gefahr einer Zurückführung des Volkes nach jenem Lande wird in seinen Tagen niemand haben denken können, wo doch gerade jene Beziehungen zum Pharaonenreich ihn in den Besitz einer wichtigen Grenzfeste brachten.[2] Wohl aber konnten solche Befürchtungen in späteren Zeiten entstehen: Wir wissen heute aus den Elephantine-Papyri von der Existenz jüdischer Militärkolonien in Ägypten in vordeuteronomischer Zeit,[3] wahrscheinlich schon unter Psamme-

---

[1] Pentateuch N. F. S. 326 ff.

[2] 1. Reg. 9 16.

[3] Wir müssen hier die schon mehrfach gestreifte Frage nach der Bedeutung dieser Papyri besprechen, können uns jedoch angesichts der reichen und im wesentlichen zu den gleichen Ergebnissen gelangenden Literatur kurz fassen. Nur Staerk (B.O.L.Z. 1908 II S. 8 f.) verwirft den sonst allgemein angenommenen Gedanken, daß wir es mit einer vordeuteronomischen Gemeinde zu tun haben. Nun hat er sicher recht, wenn er den großen Unterschied zwischen einer einfachen *bama*^{h} und dem Tempel in Elephantine betont, aber demgegenüber ist zu sagen, daß das Dtn. nicht nur gegen die Höhen, sondern gegen jede außerjerusalemische Opferstätte, deren jede den *jahve*^{h} *'eḥad* gefährden würde, vorgeht. War das Dtn. zu der Zeit, wo die ersten Kolonisten in Jeb einzogen, bereits durchgeführt, so war die Gründung eines Tempels daselbst ausgeschlossen, da, wie die Bitte an die Gemeinde zu Jerusalem um Fürsprache beim Statthalter lehrt, an eine provokatorische Außerachtlassung des Gesetzes nicht gedacht werden kann. Daß hingegen die Kolonisten trotz Einführung des Gesetzes in der Heimat ihren Kultus beibehielten, ist um so weniger auffällig, als offenbar auch die Reform Esra-Nehemias sie ziemlich kalt gelassen hat, und überhaupt solche koloniale Ge-

tich I.,[1] d. h. unter der Regierung Manasses und Amons. Durch die Gründung solcher Kolonien konnte allerdings die Befürchtung wachgerufen werden, als würde durch sie eine Rückkehr des Volkes oder doch größerer Teile desselben nach Ägypten eingeleitet, denn es war hier, soweit wir sehen können, das erste Mal, daß anders als durch Deportation nach verlorenem Kriege Israeliten dauernd in fremdem Lande sich ansiedelten. Das Jahr 650 bildet also etwa den terminus ante quem non für unser Gesetz, und in eben diese Zeit will es auch Steuernagel, zum Teil wenigstens, verlegen.[2] Allein ich glaube doch, daß wir hier nicht stehen bleiben dürfen; in dieser Zeit bestand keine Gefahr, daß ein *nŏkrī* Judas Königsthron besteigen würde, eine solche war vielmehr erst in dem Augenblick gegeben, wo die Einsetzung des Königs nicht mehr von Juda allein, sondern von fremden Gewalten vorgenommen wurde, d. h. aber nach 608/7. In diese Zeit weist noch eine andere Instanz: 17$_{20}$ erweist sich als abhängig von 8$_{13}$f. Die dort allen Israeliten auferlegte Pflicht wird hier speziell auf den König übertragen;[3] was aber dort in frischer Ursprünglichkeit als religiöse Dankespflicht gegen Jahve erscheint, tritt hier als Wirkung der treuen Gesetzeserfüllung auf. Somit ergeben sich die Tage Jojachins oder Zedekias als wahrscheinlichste Entstehungszeit für 17$_{14-20}$.[4]

---

meinden durchaus nicht alle Bewegungen des heimischen Geisteslebens mitzumachen pflegen, zumal wenn sie unter fremder Oberhoheit stehen. Darin liegt vielmehr die Hauptbedeutung dieses Fundes, daß er uns ein urkundliches Zeugnis dafür erbringt, daß vor dem Jahre 621 von einem Gesetze über die Kultuszentralisation in Juda nichts bekannt war. Hoffen wir, daß aus den Ruinen von Elephantine uns eines Tages auch die heiligen Schriften dieser Gemeinde noch beschert werden.

[1] cf. Staerk a. a. O. S. 5 und Steuernagel (Z. D. P. V. 1912 S. 97). — Noch höher hinaufzugehen, und zwar mit Sachau (Phil. u. hist. Abh. K.P.A. W. 1907 I S. 38) über 722, halte ich doch für gewagt. Gerade wenn Elephantine vor 722 gegründet wäre, könnte man sich ein gemein-israelitisches Bewußtsein in der dortigen Gemeinde am allerwenigsten erklären.

[2] Th. St. u. Kr. 1909 S. 8 für 17$_{16}$. M. E. ist es unangängig, die Bestimmungen zeitlich auseinanderzureißen; richtig ist, daß 17$_{16}$ in dieser Zeit seine sachliche Wurzel hat.

[3] Steuernagel, Com. z. St.

[4] Bertholet, Com. z. St.

Nunmehr können wir endlich zum Ausgangspunkt dieser unserer Untersuchung zurückkehren. 17 14 ff. an 17 8–13 anzuschließen, lag außerordentlich nahe; andererseits aber bot 17 18 eine gute Gelegenheit zum Anschluß des Gesetzes über die Priester und Propheten; man hatte dann zugleich die Vorschriften über die Pflichten der drei nationalen Hauptstände beisammen. Es ist demgemäß anzunehmen, daß bei der Einarbeitung von 17 14 ff. das durch die Anfügung von 18 9 ff. ohnehin für seine ursprüngliche Stelle etwas schwer gewordene Stück 18 1–8 von seinem ursprünglichen Platze weg hierher verpflanzt ward.

5. Juristische Bestimmungen bringen endlich noch 24 7 25 1–3, 11–12. Bei 24 7 ist die Entscheidung nicht schwer zu fällen. Der Vers hat zu seiner Quelle Ex. 21 16 Bb, ist aber kein wörtliches Zitat jener Quelle, sondern eine freie Nachschöpfung derselben. Nun weisen aber gerade die Abweichungen beider Texte voneinander in eine ganz bestimmte Richtung; sie bedeuten eine starke Annäherung des Wortlautes an den Sprachgebrauch des Sg^a. Die Einleitungsformel ist die gleiche wie 21 1 22 22 (und 17 2[1]), die Strafbestimmung ist analog zu 17 12 22 22, 25 gebaut, der Gebrauch von *'aḥ* im Sinne von Volksgenosse ist dem Sg^a geläufig,[2] und endlich bildet *ubi'arta hara' miqqirbᵉka* eine von diesem gern angewandte Phrase.[3] Wir werden deshalb nicht der Annahme ausweichen können, daß Sg^a, als er die sozialen Gesetze aus dem Bb herübernahm, auch diesen Vers, der ja gleichfalls eine sehr starke soziale Seite hat, mit in Q 1 eingefügt hat. Zu beantworten wäre nur noch die Frage nach dem Grunde seiner Stellung im Kontext. Hierauf läßt sich, glaube ich, Folgendes sagen: Die Strafbestimmungen im allgemeinen gingen so unvermerkt auf das Familienrecht über, daß dieser glatte Zusammenhang nur schwer zu unterbrechen war. Sg^a fügte diesen Vers daher erst hier am Schlusse desselben,

---

[1] s. S. 236 u. 259.

[2] Steuernagel will *me'eḥaʲʷ* streichen und *mibbᵉnē jiśra'el* stehen lassen, gibt aber keine Begründung. Da er auf Grund seiner Scheidung unseren Vers für Pl in Anspruch nehmen will, wozu *'aḥ* nicht stimmen würde, liegt doch wohl eine petitio principii vor.

[3] cf. z. B. 17 12.

wo er zu den sozialen Stücken überging, ein und schuf sich dadurch zugleich eine gute Brücke zu letzteren.

Eine Stichwortglosse zu 24 7 ist wohl 24 6. Inhaltlich gehört es zu 24 10 ff., allein die formalen Unterschiede sind so groß, daß an eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit nicht zu denken ist. Der Grund der Einfügung wird eben das *nepeš* in 24 7 sein; jemandem die Handmühle nehmen ist nichts anderes, als sich seine *nepeš* zum Pfande geben lassen, und von da bis zu seinem Verkauf als Sklave ist nur noch ein Schritt. Die abweichende Form des Gesetzes aber zeigt, daß wir es nicht mit einer planmäßigen Erweiterung seitens des Gesetzgebers selbst, sondern mit der Randbemerkung eines Lesers zu tun haben.

Schwieriger ist die Sache bei 25 1–3, 11–12. 25 1–3 kann Sg^a auf keinen Fall angehört haben. Von einer Verurteilung zur Prügelstrafe ist vorher nirgends die Rede; die von ihm geregelten Fälle finden ausnahmslos eine andere Sühnung (Tod oder Geldstrafe),[1] so daß das plötzlich auftretende והיה אם־בן הכות הרשע hier stutzig machen muß. Ferner ist bei ihm der Ausdruck *mišpaṭ* für „Gericht“ nicht zu belegen, und die *šopeṭīm* stets nur im Plural.[2] Auch die Art der Darstellung ist bei ihm wesentlich plastischer und lebendiger als hier, wo für den Plural in 25 1 ein Subjekt nicht genannt wird. Dem stände nur der Gebrauch von *'aḥ* gegenüber, allein da sonstige sprachliche Berührungen mit Sg^a nicht nachzuweisen sind, wird dieser Grund allein gegen die übrigen nicht durchschlagen können. Da auch sonst in den alten Literaturdenkmälern von der Prügelstrafe als einer im ordentlichen gerichtlichen Verfahren aufzuerlegenden Buße nie die Rede ist, werden wir am besten diese Verse streichen; der alten Zeit war solch Zartgefühl wohl überhaupt fremd.

Noch komplizierter ist die Entscheidung bei 25 11–12. Die Entstehung des israelitischen Strafrechts aus der Einzelentscheidung heraus ist hier mit Händen zu greifen.[3] Es fragt sich nur, welcher Zeit diese zuzuweisen ist. Bertholet vermutet, „daß

---

[1] Das gilt auch von 22 18. Cf. „vielleicht“ Marti bei Kautzsch ^{3} z. St.

[2] 17 9 aβ ist Zusatz. S. S. 213.

[3] cf. Steuernagel, Com. z. St.

irgendein verdeckter uns nicht mehr verständlicher Aberglaube dabei im Spiele ist".[1] Zu einer solchen Annahme, die natürlich eine sehr frühe Ansetzung ermöglichen würde, liegt zunächst kein Grund vor; die Empörung über den einzelnen Akt der Schamlosigkeit reicht zur Erklärung der Strafe aus, ohne daß eine weitergehende Begründung derselben notwendig wäre. Aber auch das Strafmaß führt zu keiner sicheren Entscheidung. Es ist mir unverständlich, wie die Kommentatoren in ihrer Mehrheit von einer besonderen Härte sprechen können; gewiß liegt eine solche für unser Empfinden vor, aber an 21 18–21 messend wird man doch zu einem anderen Urteil kommen müssen. Damit ist freilich noch nicht viel gewonnen, da auch das jus talionis mit seiner Verstümmelung als Strafe für körperliche Verletzung des Nächsten mit hineinspielt. Sind wir also auf literarische Indizien angewiesen, so ist zunächst festzustellen, daß die Formulierung lebhaft an die von Ex. 21 22 erinnert, mit der unser Gesetz teilweise wörtlich zusammengeht. Nun steht aber Ex. 21 22 in einem so glatten Zusammenhang mit seiner Umgebung, daß man diesen Vers für die Vorlage unserer Stelle halten muß. Bb bildet also den terminus ante quem non für Dtn. 25 11–12. Für ihre Einfügung in das Dtn. müssen aber zum mindesten gewisse Vorbedingungen im Text von 25 vorhanden gewesen sein. Solche bietet aber 25 1–3, wo von einem Streite von Männern die Rede ist.[2] Es liegt daher am nächsten, in 11–12 eine in den Text eingedrungene Randbemerkung zu 1–3 zu sehen. Zugleich ist damit ein weiteres Ergebnis gewonnen. Da inhaltlich unsere Verse einer Zeit entstammen müssen, wo in Israel eine selbständige Rechtsneuschöpfung noch möglich war, also doch wohl in der vorexilischen Periode, während 25 1–3 deutlich späteren Ursprungs sind, so ist damit sicher geworden, daß es außer den uns erhaltenen noch andere Rechtssammlungen, Weiterbildungen der auf uns gekommenen usw. gegeben haben muß, aus deren einer

---

[1] Com. z. St.

[2] Auch daran wäre zu denken, ob nicht durch die öfter vorkommende Einleitungsformel *kī jimmaṣe'* ein gewisser sprachlicher Anklang für *kī jinnaṣū* geboten war, der die Einfügung unserer Verse erleichterte.

uns hier ein Zitat erhalten ist. Unsere oben bei Besprechung der kultischen Vorschriften angewandte Vorsicht[1] erweist sich von hier aus erneut als berechtigt.

6. Von den religiös-kultischen Gesetzen sind noch 13 1—14 21 22 8 23 22–24 24 8–9 zu erledigen. Von diesen bestätigt die letztgenannte das eben ausgesprochene Urteil. Auch hier ist die Rede von Befehlen, die Jahve gegeben hat; zwar denkt Delitzsch[2] hierbei an die Aussatzthora von Lev. 13 f., allein sein Hinweis ist nicht zwingend. Wiewohl nämlich unser Abschnitt gewiß nicht einheitlich ist — vielmehr bilden seinen Kern die singularischen Verse 8a, 9a, während die pluralischen 8b, 9b erst später an diesen unter deuteronomistischem Einfluß[3] angewachsen sind —, spricht doch nichts dafür, daß diese Einfügungen eine Umbiegung des ursprünglichen Sinnes der Stelle mit sich gebracht hätten. Dieser aber ging darauf, daß der Aussatz um deswillen zu meiden sei, weil er nur schwer heilbar sei; das lehrt die Geschichte von Mirjam, auf die — Num. 12 E[2] — unsere Stelle zurückweist,[4] aufs deutlichste.[5] In Lev. 13 aber liegt der Ton nicht auf der Heilbarkeit oder Unheilbarkeit, sondern auf den kultischen Folgen des Aussatzes. — Daß dem Sg[a] der heutige Wortlaut unserer Verse nicht angehört haben kann, zeigt der Numerus; aber auch für 8a, 9a läßt sich in ihm keine passende Stelle finden. Andererseits wird man gut tun, dieselben nicht zu spät anzusetzen; war die Aussatzfrage erst unter den Gesichtspunkt von Lev. 13 allgemein getreten, so begreifen sie sich wesentlich schwerer als vorher. Das gleiche gilt von den *hakkoh[a]nīm hal[e]wijjīm*, die auf vorezechielische Abfassung schließen lassen.

Ganz ähnlich liegen die Dinge bei 23 22–24, und zwar haben wir hier für die Zugehörigkeit zu einer solchen Quelle in dem *w[e]haja[h] b[e]ka ḥet'* ein unmittelbares Zeugnis vor uns; dieser Ausdruck findet sich im ganzen Alten Testament nur noch Dtn. 15 9

---

[1] s. S. 209 f.
[2] Z. k. W. k. L. 1880 S. 446.
[3] cf. Steuernagel, Com. z. St.
[4] cf. Procksch, E-Quelle S. 274.
[5] cf. Bertholet, Com. z. St.

und 24 15.[1] Nun haben wir oben gesehen,[2] daß Dtn. 15 1–11 einer uns unbekannten Sammlung zuzuweisen ist und seinerseits zu Dtn. 24 10–22 Beziehungen hat, zugleich aber, daß letztere Stelle mindestens z. T., da nämlich, wo sie in Bb keine Parallele hat[3] (also speziell bei 24 15), einer uns sonst nicht erhaltenen Schrift angehört. Dieser werden dann auch unsre Verse zuzuweisen sein. Ob Sg^a auch sie herübergenommen hat, ist davon abhängig, ob er Q1 und Q2 verbunden oder verbunden vorgefunden hat, da nur dann durch die Bestimmung von 23 18f. in dem beiderseitigen *neder* wenigstens eine gewisse Anknüpfung für dieselben gegeben war. Sonst liegt die Annahme näher, daß ein Leser, der jene Quelle (Q3) noch kannte, um des eben genannten Wortes willen die Bestimmung über die Gelübde hier einsetzte. Völlige Sicherheit hierbei zu erreichen, darauf müssen wir, glaube ich, verzichten. — 22 8 endlich ist ein sicher nicht aus „Nächstenliebe" diktierter[4] Nachtrag zu 19 und 21 1–9, der durch die verschiedenen Einschaltungen an falsche Stelle geraten ist.

Es bleibt nun noch die bisher absichtlich beiseite gelassene Perikope 13 1—14 21 zu besprechen. Wir haben es hier mit kultischen Vorschriften zu tun, die in nichts den Einfluß der Zentralisation des Gottesdienstes verraten, und es erhebt sich die Frage, ob sie um deswillen dem Sg^a abzusprechen sind. Dieser Schluß ließe sich — außer aus sprachlichen Gründen — dann umgehen, wenn sie Q1 zuzuweisen wären. Doch zuvor ist die Einheitlichkeit des Abschnittes zu prüfen. Dabei fällt nun sofort der Plural in 14 1, 4–21 a auf. Daß deshalb Sg^a nicht der Verfasser des Ganzen sein kann, ist sicher; Kittel[5] vermutet jedoch, daß es seiner Quelle zuzuweisen wäre. Bei 14 1 muß dies als aus-

---

[1] In der Konstruktion des sonst an beiden Stellen gleichfalls übereinstimmenden ersten Gliedes des Halbverses liegt ein geringer Unterschied vor, insofern es das eine Mal positiv, das andere Mal negativ ist; allein dies findet seine Erklärung dadurch, daß in 15 9 אֹתוֹ nach לֹא stilistisch ungeschickt gewesen wäre.

[2] s. S. 227 [4]. — Zur Frage des Vorliegens eines älteren Stückes überhaupt cf. Klostermann, Pentateuch N. F. S. 324.

[3] Lev. 19 13 ist aus stilistischen Gründen ausgeschlossen; gerade der charakteristische Ausdruck *w^ehaja^h b^eka ḥet'* fehlt.

[4] Gegen Steuernagel, Com. z. St.

[5] G.V.I. I[2] S. 266 Anm. 2.

geschlossen gelten, da sich dieser Vers als jünger als Ez. 7 18[1] und Jer. 16 6, „wo das hier ausdrücklich und streng Verbotene als selbstverständlicher Brauch vorausgesetzt wird“,[2] erweist. Mit 14 1 fällt natürlich auch der begründende Vers 14 2. Gegen das Alter solcher Gebräuche und der Bestrebungen zu ihrer Einschränkung ist damit natürlich nichts bewiesen: aber in dem allgemein durchgeführten Gesetz hat ein derartiges Verbot vor Ezechiel keinen Raum.

Verwickelter liegen die Dinge bei 4–21 a. Hier ist es das Verhältnis zu Lev. 11, das die Sache kompliziert. Am wahrscheinlichsten ist es, daß beide auf eine und dieselbe Quelle zurückgehen[3] — etwas anderes sind doch im letzten Grunde auch die levitischen Priester und ihre Thora, auf die Kuenen[4] verweist, nicht —, die in Dtn. 14 noch verhältnismäßig ursprünglicher vorliegt als dort.[5] Es fragt sich nun, ob wir Sg^a für denjenigen halten dürfen, der sie herübergenommen hat. Die Entscheidung wird von einer näheren Untersuchung der umgebenden Verse abhängen. 14 3 ist im M.T. singularisch, in LXX Sam pluralisch. Da nun der gleichfalls singularische Vers 21 aβ b sich glatt an 3 anschließen würde,[6] so glaube ich annehmen zu dürfen, daß auch in 3 der Singular das Ursprüngliche ist, der Plural aber einen Ausgleichsversuch bedeutet. Die Verse 3 und 21 aber dem Sg^a abzusprechen, liegt nicht der mindeste Grund vor. Vielmehr entspricht die Stellung des *ger* zum Israeliten einer- und zum *nŏkrī* andererseits genau der hier erreichten Stufe der Entwicklung,[7] sodann schließt sich 14 3 aufs beste an 12 27 an;[8] auch bildet *tō'eba^h* in 3 wohl die Veranlassung zur Einfügung von 12 29–31, die, wie wir sahen, unter dem Einfluß von Q2 erfolgt

---

[1] cf. die Commentare z. St.

[2] Cornill, Einl. S. 34.

[3] cf. Baentsch, Bundesbuch S. 105 Anm. 53.

[4] Einl. I § 14 Anm. 5.

[5] Kuenen, ebenda § 6 Anm. 22.

[6] Vielleicht könnte auch 21 a, der ganz gleich wie 3 gebaut ist, einst singularisch gewesen sein; Ex. 22 30 dagegen anzuführen, ist unangängig, da es im Bb Zusatz ist (cf. Baentsch, Com. z. St.). — Über 21 b = Ex. 23 19 34 26 enthalte ich mich des Urteils.

[7] cf. Bertholet, Stellung der Israeliten S. 103.

[8] Über 12 29–31 s. S. 237; über 13 s. unten.

ist. Auch dadurch ist ein relativ höheres Alter für 14 3 verlangt. Gehört also die Umgebung von 4–20 dem Sg^3 sicher an,[1] so ist damit die Zugehörigkeit dieser Verse zu demselben unmöglich geworden. Im ganzen Ton heben sich diese kasuistischen Bestimmungen so scharf von den allgemein gehaltenen ab, daß man sie einer und derselben Hand mit diesen nicht zuweisen darf. Auch 4–5, die relativ dem Verse 3 näher stehen als 6–20 dies tun,[2] möchte ich davon nicht ausnehmen; das aber wird richtig sein, daß sie von anderer Hand stammen als letztere, wie sie ja auch in Lev. 11 fehlen. Ob sie aber vor jenen hier eingedrungen sind oder ob die Tierreihe vor ihrer Einarbeitung schon eine derartige Geschichte hinter sich hatte, lasse ich dahingestellt.

Auch in Kapitel 13 erweisen sich einige Verse durch ihre pluralische Form als sicher sekundär, nämlich 1, 4b–5 und in 8 die Worte *'ašer s^{e}bībotēkem.*[3] Hingegen erscheint mir in 6a der Plural des M.T. nicht als ausreichender Grund; ohne 6a ist das ganze folgende wieder singularische und als Fortsetzung von 4a unentbehrliche Stück ohne Kopf, so daß wir hier der einstimmigen Lesung der LXX werden folgen müssen.[4] Außerdem ist 19 als ziemlich ungeschickte Zusammenstellung beliebter Redensarten zu streichen. — Schwieriger ist die Entscheidung über die von Steuernagel[5] angefochtenen Verse 10aβb–11a, 12, 15 zu treffen. Bei 10–11 und 15 hängt die Entscheidung von dem Verhältnis zu 17 2–7 ab. Wir haben oben gesehen, daß hinsichtlich des Rechtes der Zeugen 17 2–7 mit 19 15–21 auf eine alte Quelle zurückgeht, die sowohl in Q1 als auch in Q2 eingearbeitet wurde, als beide noch selbständige Schriften waren, daß 17 2–7 andererseits aber

---

[1] Ob 14 3, 21 von Anfang an Q1 angehört haben, kann zweifelhaft erscheinen, wenigstens haben wir keinen sicheren Beweis dafür; auf jeden Fall muß es aber schon vor Sg^a mit Q1 verbunden gewesen sein, da dieser, wie wir sehen werden, 13 an seine heutige Stelle gebracht hat und die Stellung von 14 3 sonst unerklärlich wäre.

[2] Baentsch a. a. O.

[3] In 13 14 als der Rede des Verführers ist der Plural unbedenklich; den Text zu ändern verbietet auch LXX (gegen Puukko, Dtn. S. 253 f.).

[4] cf. Staerk S. 6.

[5] Com. z. St.

zu 13 2–18 eine gewisse Parallele bildet.[1] Nun glaubt freilich Staerk zeigen zu können, daß 17 2–7 überhaupt erst aus unserer Stelle und 19 15 zusammengestoppelt sei.[2] Er hätte recht, wenn die eben genannten Verse in 13 ursprünglich wären. Nun heben sie sich aber scharf von dem übrigen Kapitel ab; ein Nebeneinander der Bestimmungen über das *ḥerem*, also von Gesetzen einer sehr frühen Zeit, mit denen über die Reihenfolge der Wurfberechtigten bei der Steinigung, also von Verordnungen, die ein geordnetes Verfahren verlangen, kann nicht ursprünglich sein. Außerdem kommt hinzu, daß die Verse 10f. durch 10aβb 11a etwas außerordentlich Schwerfälliges erhalten; auch ist die 2. sing. hier etwas anders gebraucht als in der Umgebung. Letzteres allein würde freilich nicht ausreichen, die Verse zu streichen, da durch die Wendung der Warnung von 7 an eine solche Umbiegung aus dem Kollektiven ins Individuelle erleichtert war. Bei 15 aber ist zu berücksichtigen, daß die Konstruktion hier etwas von der in den übrigen Versen abweicht. 13 4, 9 bringen unmittelbar nach dem von *le'mor* abhängigen Satz den Befehl, 15 hingegen schiebt sich zwischen 14 und 16 als noch von dem *kî* in 13 abhängig. Diese für das Hebräische schwerfällige Konstruktion bestätigt ihrerseits den aus dem Inhalt gewonnenen Eindruck. Nun wäre ja andererseits die Möglichkeit gegeben, daß die Erweiterung des ursprünglichen Textes so alt wäre, daß immer noch 17 2–7 aus unserem Kapitel geschöpft haben könnten. Allein da in 17 2 die betreffenden Worte glatt im Zusammenhang stehen, so liegt es näher anzunehmen, daß sie von dort in 13 eingedrungen sind. Außerdem aber ist ja zu bedenken, daß 17 2–7 keineswegs nur die Gedanken von 19 und 13 wiederholt, sondern insofern auch Eigengut hat, als es den Götzendiener, nicht aber den, der zum Götzendienst verführt, trifft.[3] Deshalb möchte ich auch nicht einmal auf eine gemeinsame Urform schließen, sondern mich damit begnügen festzustellen, daß in 17 2–7 eine der Grundlage von 13 verwandte Vorschrift mit der-

[1] s. S. 235.

[2] a. a. O.; er beruft sich auf folgende Übereinstimmungen: 17 5b, 7 = 13 11a, 10; 17 7b = 13 6b; 17 2 = 13 13; 17 4 = 13 15; 17 3 = 13 14.

[3] Bertholet, Com. z. St.

jenigen von 19 15ff. verbunden vorliegt. — 13 12 wird am besten im Zusammenhang mit der Frage der Zugehörigkeit zu Sg^a besprochen.

Fragen wir nun nach der Heimat des Kerns von 13 2–18, so ist zunächst festzustellen, daß derselbe sehr alt sein muß. Von einer geordneten Rechtspflege findet sich noch keine Spur: Den Verführer soll man auf der Stelle erwürgen, die abgöttische Stadt bannen. Andererseits ist aber auch dies Material nicht eines Alters oder einer Herkunft; der Prophet ist jünger als das *herem*-Gesetz, das strafvollziehende Subjekt nicht überall das gleiche.[1] Auch kann die heutige Form nicht sehr alt sein, wohl aber weist sie so starke Anklänge an Sg^a auf — man beachte die Begründung 13 18[2] —, daß wir sie diesem zuschreiben müssen. Woher hat aber Sg^a das Material dazu? Da 13 mit seiner speziellen Tendenz nichts zu tun hat, muß man annehmen, daß er es in seiner Quelle — also, da die sonstigen ausgeschlossen sind, wohl in Q1 — vorfand. Dagegen würde nun sprechen, daß es in dieser Zusammengehöriges auseinandergerissen haben müßte.[3] Daher liegt es am nächsten anzunehmen, daß wir in 13 den ursprünglichen Anfang von Q1 vor uns haben, den Sg^a von dort entfernte, weil er seine spezielle Tendenz am besten am Opferritual anbringen konnte.[4] Durch diese von ihm vorgenommene Umstellung, die wohl auch sonst manchen Eingriff in das Kapitel mit sich brachte, erklärt es sich am besten, daß es besonders stark den literarischen Charakter von Sg^a an sich trägt. Damit sind die religiös-kultischen Vorschriften erledigt.

7. Den Rest der sozialen Gesetze bilden die Verse 22 1–4, 6–8 23 16–17, 20–21, 25–26. Von diesen bringen 22 1–4, 6–8 in dem bisher nie gestreiften Gedanken des Mitleides mit den Haustieren sowohl als mit den „Vöglein im Walde“ einen Zug, durch

---

[1] Klostermann, Pentateuch N. F. S. 276.

[2] Weitere Berührungen weist Steuernagel, Com. z. St. nach. — Damit ist, glaube ich, auch 13 12 für Sg^a, innerhalb dessen es an 17 13 19 20 erinnert, gesichert (gegen Steuernagel, Com. S. XL Nr. 85).

[3] s. S. 247[1].

[4] Daß im Gegensatz dazu Bb, H und Ez. 40 mit dem Ort des Heiligtums beginnen, ist keine Gegeninstanz, da wir nicht wissen, ob Q1 ein solches Gesetz überhaupt geboten hat. Erhalten ist davon nichts.

den sie zu den sympathischsten und auch für uns noch beherzigenswerten Stücken des alttestamentlichen Gesetzes gehören, wenn auch namentlich bei der Vorschrift über die letzteren eine Kluft gegen unser Gefühl doch bestehen bleibt. Ihre Heimat festzustellen, wird kaum möglich sein. In Sg^a sowohl als in Q1 würden sie das Familienrecht in unerträglicher Weise auseinandergerissen haben;[1] näher läge es, an das Bb zu denken, zumal da, wie Klostermann gezeigt hat,[2] in 2–3 eine Weiterspinnung und klarere Durchdenkung der in 1 und 4 erhobenen Forderung vorliegt und, was Kl. übersehen hat, in Ex. 23 4, 5 gerade diese letzteren Verse ihre Parallele haben. Aber in Bb bildet die genannte Stelle selbst einen Zusatz, wie daraus hervorgeht, daß sie den Zusammenhang zerreißt. Auch kann aus folgendem Grunde Dtn. 22 nicht direkt auf dieselbe zurückgehen: Ex. 23 redet vom *'ojeb*, Dtn. 22 vom *'aḥ*. Ersteres soll nun das Ursprünglichere sein, Dtn. aber auch hier seine Tendenz auf „Verengerung der Liebesrücksichten“[3] beweisen. Allein dabei wird doch übersehen, daß man Dinge vergleicht, die gar nicht in einer Ebene liegen. Die verengende Tendenz des Dtn. ruht auf seinem Grundgedanken des *'am qadōš*, richtet sich also gegen den, der mit Israel in keiner Weise — auch nicht als Schutzbefohlener (*ger*) — Beziehungen hat; in Ex. handelt es sich aber nicht um diesen Gegensatz, sondern um den innerhalb des Volkes ebenso möglichen zwischen persönlichem Feind und persönlichem Freund; die Stellung zum Nichtisraeliten kommt dafür gar nicht in Frage. Nun entspricht aber diese Wendung des Gesetzes dem dortigen Zusammenhang, wo unmittelbar vorher von einem *rīb* die Rede ist, wo es sich also ganz naturgemäß um den letzteren Gegensatz handeln muß. Deshalb glaube ich, daß nicht die Ex.-Stelle direkt, sondern eine dieser und Dtn. 22 1, 4 gemeinsame Urform die Quelle für letzteres gebildet hat. In Dtn. ist sie durch 2 und 3 und — wie die anders gebaute Einleitung lehrt — durch 6ff.[4]

---

[1] Bötticher S. 33.

[2] Pentateuch N. F. S. 325 f.

[3] Bertholet, Com. z. St. Ähnlich Marti bei Kautzsch[3] z. St. und Puukko, Dtn. S. 261.

[4] Daß 6ff. vielleicht selbst eine Geschichte hinter sich hat — cf. Bertholet, Com. z. St. —, ist dadurch nicht ausgeschlossen.

erweitert, scheint aber in 1 und 4 noch ursprünglicher durch als in Ex. 23. Nun vermutet Steuernagel, daß unsere Verse einst mit 20 19 im Zusammenhang gestanden haben; an die Fürsorge für die Bäume habe sich die für die Tiere angeschlossen.[1] Ich glaube nicht, daß seine Vermutung in dieser Form richtig ist; das Interesse von 20 und 21 10ff. 23 10ff. ist zu ausschließlich auf den Krieg, dessen Führung es regeln will, gerichtet. Wohl aber ist es möglich, und m. E. sogar wahrscheinlich, daß die Verse einen an falsche Stelle geratenen Zusatz zu 20 19 darstellen, der aber doch wohl, worauf der stärkere deuteronomistische Sprachcharakter schließen läßt, erst nach Einfügung des Gesetzes ins Dtn. gemacht wurde.

23 16f. erweist sich schon durch die Sprache (*baḥar* mit menschlichem Subjekt) als sekundär. Auch die Überfüllung des Textes in 23 17[2] macht die Stelle verdächtig, ebenso die Unklarheit darüber, um was für Sklaven es sich handelt und wie es mit den Eigentumsverhältnissen sich verhalten soll.[3] Sg[a] besitzt sonst mehr praktischen Sinn für das reale Leben. Woher das Gesetz stammt, und wie es an seine heutige Stelle geraten ist, ist dunkel.

Ähnlich steht es bei 23 20f. Auch hier finden wir eine Vorschrift, die im realen Leben wohl nie durchgeführt ist, weil man sie einfach nicht erfüllen konnte. Das Bb hatte ursprünglich verordnet, daß Wucher dem Armen gegenüber verboten sei;[4] darüber hinaus geht nun Dtn., indem es jedes Zinsnehmen verwirft, soweit innerisraelitische Geschäfte in Betracht kommen. Diese Unmöglichkeit[5] sowie das Ausnahmegesetz gegen den *nŏkri*

---

[1] Com. z. St.

[2] cf. LXX.

[3] Man denke daran, wie Paulus sich im Philemonbrief mit diesen Schwierigkeiten auseinanderzusetzen sucht.

[4] cf. Baentsch, Com. z. St. und Buhl, Die sozialen Verhältnisse der Israeliten S. 99, die beide Ex. 22 24b für nachdeuteronomisch erklären. Im Gegensatz zu letzterem halte ich diesen Halbvers aber doch für eine Umbiegung.

[5] Für ein Volk von einer gewissen Kulturhöhe an muß eine solche Vorschrift trotz der von Hejcl (Bibl. Stud. XII 4 S. 7ff.) beigebrachten Erscheinungen bei den Banapa- und Bapuku- u. ä. Stämmen allerdings als undurchführbar gelten. Auch ist kein Beweis

weisen diese Bestimmungen einer Zeit zu, wo Israel unter äußerem Drucke zu einem engbegrenzten Gemeinwesen zusammengepreßt war und die Geschäfte mit den Fremden tagtäglich vorgenommen werden mußten; mit der deuteronomischen Idee vom *'am qadōš* und der daraus sich ergebenden Exklusivität haben sie nichts mehr zu tun. Ich halte das Exil für die wahrscheinlichste Entstehungszeit[1] und sehe in unserer Stelle einen Nachtrag zu 24 10–22. — Endlich ist noch 23 25–26 zu erledigen. Mag es sich hierbei auch um einen gemeinsemitischen Brauch handeln,[2] der vielleicht auf die Zeiten des Gemeindebesitzes am Ackerland zurückgeht,[3] im heutigen Dtn. kennzeichnet die Stellung — man würde unsere Verse hinter 24 22 erwarten — seine Kodifizierung als sekundär.

d) Im Vorhergehenden haben wir gesehen, daß alle diejenigen Indizien, die auf eine Idendität mit dem Josiabuch schließen lassen, sich in Sg^a finden. Das führt darauf, diesem auch Kapitel 28 zuzuweisen und darin die Fluchsprüche zu sehen, die den König in die Bestürzung, die die Grundlage seines Reformwillens bildete, versetzten. Nun ist freilich 28, wie allgemein zugegeben ist, vielfach überarbeitet und erweitert; die Frage nach dem ursprünglichen Kern ist jedoch abschließend gelöst, und zwar von Puukko,[4] auf den ich nur verweisen möchte, da eine erneute Aufzählung der Gründe mir unnötig erscheint. Es verbleiben nach diesem die Verse 1a, 2a, 3–8a, 12–13a, 19–20a, 24–25a, 43–44. Bei diesen Versen lassen auch die vorhandenen sprachlichen Beziehungen zu Sg^a, vor allem auch zu dessen paränetischem Teil, einen Zweifel an der Zusammengehörigkeit nicht aufkommen.

---

dafür erbracht, daß *'anī* nicht von Anfang an den Besitzlosen bezeichnet hat, sondern nur durch „die laxe Ansicht in gewissen Kreisen" (a. a. O. S. 66) diese Bedeutung erlangt hat.

[1] Dafür spricht auch das Fehlen des *ger*, des im Lande wohnenden Fremden.

[2] cf. Bertholet, Com. z. St.

[3] Über dessen ehemaliges Vorhandensein cf. Buhl a. a. O. S. 57ff.

[4] Dtn. S. 221ff.

3. Die Entstehung von 12—26.

a) Wir müssen nach dieser Analyse versuchen, uns ein zusammenhängendes Bild von der allmählichen Entstehung der gesetzlichen Teile des Dtn. zu machen. Den festen Punkt, von dem aus man rückwärts gehen kann, bildet, wie wir sahen, das Josiabuch;[1] die Zentralisation des Kultus, vor allem des bisher als häusliche Feier begangenen Passahfestes,[2] findet sich in den Sg^a zuzuweisenden Teilen geordnet und gesetzlich festgelegt. Für eine Darlegung der Entstehung des Gesetzes im Ganzen, das, wie wir sahen, in seiner vor 621 erreichten Gestalt auf zwei Hauptquellen (Q 1 und Q 2) zurückgeht, von denen die erste von Sg^a stark bearbeitet ist, und zu denen gelegentlich Bb und die sozialen Vorschriften von Q 3 treten, ist von derjenigen Schicht auszugehen, die den Kern des Gesetzes bildet, d. h. von Q 1. Diese ist aber verhältnismäßig leicht zu datieren. Einmal kommt hierfür in Frage die Verwandtschaft mit Bb, Ex. 34 und den ältesten Teilen von H, sodann aber die — vor allem in den von Sg^a glatt übernommenen Teilen — noch klar und deutlich durchschimmernde uralte Vorstellungswelt von allerhand Dämonen- und Seelenglauben, die Furcht vor der Blutrache, die noch unverwischten Formen der Gerichtsbarkeit durch die Scheiche der einzelnen Stämme und Sippen, also Anschauungen und Zustände, die 621 längst innerlich überwunden und oft unverständlich geworden waren. Das alles weist uns in die Richtung, in der Kleinert die Lösung des Problems des ganzen Dtn. suchte. Er hatte unzweifelhaft unrecht, wenn er das Dtn. als Ganzes in seiner heutigen Gestalt in die Richterperiode verlegte, aber ebenso unzweifelhaft recht, wenn er das Material, aus dem das

---

[1] Ich wähle diesen Namen statt des gewöhnlich gebrauchten „Urdeuteronomium", weil, wie wir gesehen haben, das Josiabuch eine lange Geschichte hinter sich hatte. Am ehesten würde der herkömmliche Name auf Q 1 passen.

[2] Darin sehe ich das Charakteristische der Passahfeier des Josia, in der Erkenntnis der in dieser Hinsicht falschen Art der bisherigen Festfeiern den Grund seines Schreckens.

Dtn. sich aufbaut, für weit älter als die Zeit des Josia erklärte.[1] Es kann sich für uns nur darum handeln, die untere Grenze für den Kern von Q 1 festzustellen, denn die obere wird nie auszumachen sein. Wie wir gesehen haben, reichen einige Stücke in die vorjahvistische Periode zurück, sind also wohl kananäisches, nach der Einwanderung übernommenes und umgeschmolzenes Gut; auch andere Bestimmungen, so die Ehegesetze, weisen in ein Land mit festen Orten und festsitzender Bevölkerung. Andere jedoch, so manche Teile der Gerichtssprüche, können zum mindesten auch aus dem Leben der Beduinen bezw. Halbbeduinen erklärt werden.

Eine andere Beobachtung kann uns hier weiterführen. Eine durchgängige Verwandtschaft mit Bb, Ex. 34 und Lev. 17—20 ist uns im Verlauf der Untersuchung nicht verborgen geblieben. Daß aber bei den kultischen und juristischen Vorschriften nicht diese selbst, auch nicht mit der von Kittel[2] gemachten Einschränkung, sondern eben Q 1, d. h. eine ihnen verwandte Vorschrift heranzuziehen ist, ist wohl einleuchtend geworden. Die Verwandtschaft ist dadurch zu erklären, daß die genannten Sammlungen insgesamt auf das gleiche altkananäische Gewohnheitsrecht zurückgehen und Versuche darstellen, dieses Recht für die eingedrungenen und seßhaft gewordenen Israelstämme brauchbar zu machen, indem man es durchtränkte mit dem Geist der Jahvereligion. Damit sind wir von selbst in die Zeit der Richter, also ungefähr in die Zeit, die Kleinert für das Dtn. als Ganzes glaubte nachweisen zu können, für die Grundlage von Q 1 geführt.

Doch zwingt eine dritte Beobachtung doch wohl, noch etwas weiter herunterzugehen. 2. Reg. 22 8 übergibt Hilkia dem Schafan „das Gesetzbuch“. Dies Buch muß demnach, will man nicht annehmen, daß Hilkia Komödie gespielt hat,[3] seiner Existenz nach noch bekannt gewesen sein, obwohl es länger verschollen

---

[1] cf. auch Smend, Th. St. u. Kr. 1876 S. 644 ff., und König, Einl. S. 214 ff.

[2] G.V.I. I[2] S. 267: „Nicht unser heutiges, sondern ein mit mancherlei Varianten und Weiterbildungen versehenes Exemplar jener älteren Gesetzgebung“ habe der Verfasser „zur Hand gehabt“.

[3] s. S. 258 f.

gewesen sein mag. Wir wissen nun aus 1. Sam. 10 25, daß auch in Palästina, wie in Ägypten,[1] die Sitte bestand, Gesetzbücher vor der Gottheit niederzulegen. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß Q 1 eine solche alte Tempelregel, aller Wahrscheinlichkeit nach die von Jerusalem, gewesen ist. Ihre Entstehungszeit ist dann möglichst nahe an die Tempelgründung heranzurücken, denn wir finden in ihr noch keine Spur der Reichsteilung, nicht einmal des erblichen Königtums, was bei späterer Datierung immer schwerer erklärbar wird. Vielleicht, doch das ist nur eine Vermutung, die mir freilich aus dem zuletzt angegebenen Grunde recht wahrscheinlich erscheint, übernahm man in Jerusalem mit der Lade[2] auch die alte Regel von deren Heiligtum, also etwa die von Silo. Nur so viel ist sicher, daß die Regierung Salomos die untere Grenze für die Entstehung von Q 1 gewesen ist.

b) Im Laufe der Zeit hatte diese Quelle natürlich manche Umgestaltungen und Erweiterungen erfahren; so haben wir z. B. bei 14 3, 21 Spuren davon gefunden.[3] Mit diesen Erweiterungen nun fand Sg^a die Schrift vor und schuf aus ihr das Josiabuch.

---

[1] cf. Kittel, G.V.I. II[2] S. 537 Anm. 2 und S. 538 Anm. 1. — Ohne die Notiz von 1. Sam. 10 25, die, mag sie auch selbst den Tatsachen nicht entsprechen, doch zeigt, daß man die Sitte auch in Israel kannte, würde ich auf die ägyptischen Parallelen kein Gewicht legen, da z. B. auch Plato (cf. *Τιμαιος* 23 A) die Wertschätzung alter Tempelschriften als spezifisch ägyptische Eigenschaft kennt und deshalb deren Heranziehung für außerägyptische Verhältnisse nicht ohne Bedenken ist. Auch das gegen die Haltung der Römer in einem ähnlichen Fall (cf. Klostermann, Pentateuch N. F. S. 155 ff.) ganz abweichende Benehmen des Königs erklärt sich am besten, wenn ein Bewußtsein der eben geschilderten Art vorhanden war. — Cf. im übrigen die reiche Literatur zu dieser Frage, vor allem Naville in Proceedings of the society of biblical archaeologie XXIX S. 232 ff. und in M. I. N. F. XXXVIII 2 S. 137 ff.; Maspéro, Histoire ancienne S. 451; Herrmann, Z.a.W. 1908 S. 291 ff.; Kittel, Die orientalischen Ausgrabungen und die ältere bibl. Geschichte[5] S. 45 f., sowie die in O.L.Z. 1907 f. geführte Debatte.

[2] Somit enthält 31 9 doch vielleicht ein gewisses Wahrheitsmoment, wenn es Dtn. und die Lade verbindet (gegen Dibelius, Die Lade Jahves S. 30).

[3] vgl. die Einzelanalyse; speziell zu 19 15 ff. s. S. 235.

Seine Tätigkeit haben wir uns etwa so zu denken: er stellte 12 13 ff., in denen er seine Tendenz am deutlichsten zum Ausdruck bringen konnte, vor den alten Anfang 13 2 ff., änderte die Opfer- und Gerichtssatzungen so ab, daß sie seiner Idee der Kultuszentralisation entsprachen, schrieb auf Grund von E unter gelegentlicher Benutzung von J seine Einleitungsparänese, ferner wohl die ihm zuzuweisenden Teile von 28, für die wir eine Sonderquelle nicht gefunden haben, und setzte die sozialen Bestimmungen von 15 und 24 ein. Das so entstandene Buch bildete den Hauptteil der Schrift, die dem Josia vorgelegt wurde.

Von hier aus ergibt sich der schriftstellerische Charakter des Sg^a von selbst. Er war, wie seine Einleitung zeigt, ein Mann, der für die beiden großen Gedanken *jahve*^{h} *'eḥad* und *jiśra'el 'am qadōš l*^{e}*jahve*^{h} erwärmt und begeistert war und der diese Ideen sicherzustellen suchte durch ihre Übertragung in das kultische Leben. Das ist das priesterliche Element in ihm, das dem prophetischen, wie es durch die zentrale Stellung der genannten Gedanken[1] und sein warmes soziales Empfinden gegeben war, gegenüberstand. Ob er nun ein Prophet mit priesterlichem oder ein Priester mit prophetischem Einschlag war, darnach zu fragen, ist müßig; ich halte letzteres für das weitaus Wahrscheinlichere,[2] wenn man z. B. die Haltung Jeremias bedenkt. So viel ist aber wohl sicher, daß es sich um die Spannung in der Seele eines Mannes, nicht aber um eine offizielle Kompromißarbeit der beiden Parteien handelt. Von hier aus ergibt sich das Nebeneinander von Gesetz und Paränese, das Dtn. 12—26 in hervorstechendem Maße charakterisiert, von selbst, und zwar ohne Heranziehung außerisraelitischer Parallelen. Der Grundgedanke Klostermanns, daß unser heutiges Dtn., speziell 12—26, eine Paraphrasierung älterer Gesetze zum Zwecke ihrer

---

[1] An sich ist der Glaube an den *jahve*^{h} *'eḥad* nicht erst prophetisch (cf. Stade, Bibl. Theol. des A. T. S. 84), wohl aber seine zentrale Bedeutung. Erst mußte Jahves ausschließliche Verehrung in Israel wenigstens als Regel gesichert sein, ehe der alte Polytheismus auf diesem Wege seine Auferstehung zu feiern drohen konnte, d. h. aber erst nach Elias und Elisa. S. auch S. 46 und 79 f.

[2] cf. auch Puukko, Dtn. S. 84.

Einschärfung bildet, hat sich also durchaus bewährt, Schritt für Schritt hört man durch die Akkorde des Sg^a die alte Melodie der Tempelregel durchklingen; aber das eben hat Klostermann überhört, daß es eine oder besser zwei solcher Melodien sind, die sich durch das Ganze hindurch verfolgen lassen, ebenso wie die Begleitung, den Charakter des Ganzen bestimmend, im wesentlichen von einem Manne stammt.[1] So steht Sg^a vor uns nicht als einer der ganz Großen im Reiche Gottes, nicht als einer von denen, die auf lange Zeit hinaus die Religion ihres Volkes mit neuem Leben erfüllten, sondern als einer der mit sich selbst ringenden Geister, bei dem die Sorge um den Glauben, den die Prophetie seiner Tage hochhielt, sich nicht freimachen konnte von den alten Formen des Kultus und der Opfer, als eine treue Seele, die ihres Volkes Bestes suchte, indem sie ihm zu einem gott-

[1] Demgegenüber tritt die Frage, ob wir es mit einer schriftlichen oder mündlichen Konzeption zu tun haben, von selbst zurück. Ich glaube entschieden das erstere; die Art der Verschränkung der einzelnen Quellen ist zu kunstvoll — ich muß hier insofern etwas vorgreifen, als dies vor allem für die Einfügung von Q 2, jedoch auch für die der sozialen Gesetze gilt —, als daß ich sie für eine freie rhetorische Leistung halten möchte. Das gleiche gilt in demselben Maße für Pl^c; man beachte nur in 5 1–4 das Nebeneinander der beiden metrischen Fäden. M. E. stellt Pl^c den Versuch dar, die allgemein gehaltene Paränese des Sg^a durch eine geschichtliche zu ersetzen, so daß sich das Nebeneinander beider in 5—11 durch Zusammenfügung zweier Sonderausgaben erklären würde. Damit ist die S. 163 offen gelassene Frage nach dem literarischen Charakter von 5—11 erledigt. Natürlich ist dadurch nicht ausgeschlossen, daß zahlreiche der von uns festgestellten Erweiterungen auf den mündlichen Vortrag bezw. die Verlesung dieser Stücke zurückgehen, da bei diesem Nebenbemerkungen, Seitenblicke auf ähnliche Dinge usw. vorkommen, die gelegentlich in den Text selbst eindrangen. Auch mag durch diese Verlesung am Wortlaut selbst manches geändert sein. Im einzelnen ist dies natürlich nicht mehr feststellbar. Daß trotz dieses Nebeneinanders von Gesetz und Paränese Sg^a gleichwohl Gesetz sein will, darauf läßt die Bezeichnung *tōra*^{h} 4 44 bezw. *miṣvot* (Plural!) 10 13 28 1 schließen.

wohlgefälligen Gottesdienst verhelfen wollte. Aber eben darum, weil er die Frömmigkeit an den äußeren Brauch band, hat er doch im letzten Grunde das nachmalige Ende des Volkes, seine Verblendung in den Tagen um die Wende unserer Zeitrechnung mit verschuldet, während Jeremias Predigt, wie überhaupt die prophetische Linie, die sich gegen sein Werk wandte, der Ausgangspunkt geworden ist für eine Stellung zur Religion, die in ihrer Betonung des Innenlebens und des Gebetes „als eines Atemschöpfens in göttlicher Luft“[1] den Sieg behalten wird. —

Nun müssen dem Josiabuch noch die aus Q 2 stammenden Stücke, die in ihrer heutigen Ausdehnung am besten der Zeit Manasses zuzuweisen sind,[2] angehört haben. Die Frage, ob Sg^a Q 1 mit Q 2 verbunden haben kann, hängt also mit der nach seiner Entstehungszeit zusammen. Diese wäre entschieden, wenn wirklich, wie vielfach angenommen wird, wir in Hilkia den Verfasser des Josiabuches und somit in Josia den ersten Betrogenen zu sehen hätten, eine Betrachtungsweise, die schon oben als unmöglich zurückgewiesen ist.[3] Sie scheitert zudem an 18_{1-8} im Vergleich mit 2. Reg. 23_9.[4] Allein nicht minder unbegründet erscheint es mir, wenn Sellin[5] in dem Josiabuch die „Regel der hisqianischen Reform“ sehen will. Von einer solchen Regel hören wir nie etwas, Hisqia beruft sich niemals auf sie, ein

[1] Anna de Lagarde: Paul de Lagarde, Erinnerungen aus seinem Leben S. 19.

[2] s. S. 237.

[3] s. S. 44.

[4] s. S. 35[5] und S. 223[5]. So wohl als erster Kautzsch, Abriß der Geschichte des alttestamentl. Schrifttums[2] S. 167.

[5] Einl. S. 41 und ähnlich Westphal, Sources II S. 276ff. — Die Frage der Geschichtlichkeit der Hisqianischen Reform soll hier nicht erörtert werden. Cornill hat (Z.E.A.T. S. 57ff.) alle Gründe gegen, Sellin in seiner Antwort (S. 42ff.) alle Gründe für dieselbe erörtert, so daß man sich leicht selbst sein Urteil bilden kann. Mir scheint die Sellinsche Position die sicherere zu sein. Mit einem argumentum e silentio ist hier in der Tat wenig anzufangen, und ob der Schrecken wirklich größer war, wenn ein absolutes Novum aufgestellt wurde, als wenn man irgendwie glauben durfte, ein altes Gesetz vor sich zu haben, das die Väter hätten halten sollen und halten können?

heiliges Buch spielt bei ihm nicht die geringste Rolle, vielmehr geht seine Reform auf ganz andere Impulse, vor allem den Schrecken über die Vernichtung des Nordreiches[1], zurück. Wir sehen deshalb am besten im Josiabuch den Niederschlag seiner Reform, und zugleich den Versuch, dieselbe mit den prophetischen Ideen in Verbindung zu setzen und somit theologisch zu begründen. Etwa in dem letzten Lebensjahre des Hisqia — vielleicht durch dessen Sammlertätigkeit angeregt, falls die Notizen Prov. 25 1 und baba bathra 15 1 f.[2] einen historischen Kern enthalten — oder in der ersten Zeit Manasses überarbeitete ein prophetisch gesonnener Mann, wahrscheinlich aus der niederen Priesterschaft, die alte Tempelregel. Es ist wohl möglich, daß er diesem seinem Werke einige Jahre später unter dem Eindruck der Greueltaten Manasses die auf diese besonders zutreffende, schon erweiterte Quelle Q 2 zufügte.[3] Dann ging das Buch verloren; erst unter Josia ward es im Tempel wiedergefunden, und freudig erkannte man in ihm die alte Tempelregel. Daß sie verändert war, wer merkte das! Von den damals Lebenden hatte kaum jemand sie gekannt, lagen doch rund 70 Jahre zwischen der Tätigkeit des Sg^a und der Auffindung seines Werkes, so daß er selbst den Tag, an dem sein Werk von ausschlaggebender Bedeutung für die Religionsgeschichte seines Volkes nicht nur, sondern der Menschheit wurde, nicht mehr geschaut hat[4] und er in diesem Sinne zu den zahlreichen tragischen Gestalten, die säen, aber nicht ernten durften, gehört hat. Es war so gelungen, den Gedanken der Kultuszentralisation zum Siege zu führen, indem man ihn „unter der Flagge jener älteren Gesetzessammlung“[5] einhersegeln ließ. So war das

---

[1] Kittel, G.V.I. II[2] S. 499.

[2] cf. Fries, Gesetzesschrift S. 72.

[3] 12 29–31 ist dann späterer Zusatz.

[4] cf. Kautzsch, Abriß S. 168.

[5] Staerk S. 103. — Nur darin hat Staerk unrecht, wenn er „jene ältere Gesetzessammlungen“ für die „des elohistischen Geschichtsbuches“ erklärt. Wie wir gesehen haben, spielen diese bei Sg^a nur eine gelegentliche und untergeordnete Rolle, während in der Hauptsache eben jene alte Tempelregel zugrunde liegt. Etwas anders steht ja die Sache bei seinen paränetischen Teilen. Hier geht er in

Josiabuch entstanden, nach Inhalt und Sprache ein Werk des 7. Jahrhunderts;[1] das Ritual des Tempels auf dem Zion war durch Verbindung mit prophetischen Gedanken zur ersten Bibel geworden, für seine Zeit zum Heile jener Ideen, die es sichern half, für die religiöse Entwicklung des Volkes in die ferne Zukunft hinein zum Schaden, an dem teilweise sogar die christliche Kirche unserer Tage noch krankt. Wo immer die Erfüllung eines äußeren Brauches als göttlicher Befehl erscheint, da leiden auch wir noch unter jenem Ereignis von 621.[2]

Die weitere Geschichte der gesetzlichen Teile läßt sich nur im Zusammenhang mit der des Dtn. als Ganzen betrachten.

---

der Tat im wesentlichen auf E zurück und J tritt nur gelegentlich hervor. Auf jeden Fall also wird man nur sehr mit Einschränkung das Urteil Delitzschs, „daß er inhaltlich und formell auf dem jehowistischen Buche fußte“ (Z. k. W. k. L. 1880 S. 508), anerkennen können.

[1] Sachlich muß — von den aus der Religionsentwicklung folgenden Gründen einmal ganz abgesehen — Sg^a älter sein als Ezechiel (s. S. 215[1]), sprachlich älter als Jeremia (s. S. 42[2]), von letzterem aber doch nur soweit getrennt, daß die Sprache schon im wesentlichen die gleiche Stufe der Entwicklung zeigt (cf. Zunz, Gesammelte Schriften I S. 217ff.).

[2] cf. Guthe, G.V.I.[3] S. 241f.

Fünftes Kapitel.[1]

Vom Josiabuch zum heutigen Deuteronomium.

1. Vor dem Exil.

a) Das Josiabuch hatte nach dem, was wir eben festgestellt haben, folgenden Umfang: 4 44 6 4–13, 15 7 6, 9 a b α, 12 b–16 a, 17–21, 23–24 a 8 2 a b α, 3–5, 7–11 a, 12–15, 17–18 9 1–4 a, 5–7 a 10 12–13 12 13–14, 17–20 a, 21–24, 26–27 13 2–4 a, 6–10 a α, 11 b–14, 16–18 14 3, 21 18 1*, 3–4, 6, 8–22* 14 22–23 a, 24 a, 25–27 a α, 28–29* 15 1–2, 7–23 16 1–2, 5–7, 9–11, 13–15, 18, 21–22 17 1–9 a α, 9 b–13* 19 1–2, 4–8 a, 9 b–12, 15–17*, 18 b 19 a, 21 b 21 1–4, 6–8, 15–20 a, 21 a, 22–23 22 5, 9–20 a, 21 a, 22 a, 23–24 a, 25–29 23 18–19 24 1–4 a α, 5, 7, 10–22 25 5–10, 26 1–2, 5–14 a, 15, 28 1 a, 2 a, 3–8 a, 12–13 a, 19–20 a, 24–25 a, 43–44, 30 15, 19 b, 20. Ein Buch, das in Jerusalem eine solche Bedeutung für das ganze Volk erlangt hatte wie dieses (= D 1), konnte nicht lange das Eigentum nur dieser Stadt und ihres Tempels bleiben. Es entspricht durchaus dem, was zu erwarten ist, wenn wir bald mehrere Sonderausgaben des Werkes finden. Reste von solchen sind uns ja begegnet. Zunächst sind von einer Reihe derselben die Eingangsreden erhalten: Pl^c Pl^d, auch solche nicht paränetischen, sondern historischen Charakters: Pl^a, Pl^b. Die älteste von allen diesen ist wohl Pl^c; sie hat noch eine ganze Reihe von Einzelausgestaltungen der alten Volkssage zur Verfügung, von Exilsgedanken findet sich keine Spur. Sie ist die

[1] In diesem Kapitel können wir uns kurz fassen, da es sich nur darum handelt, die Folgerungen aus dem bisher Erreichten zu ziehen. Die Hauptschwierigkeit mußte naturgemäß in dem Versuch liegen, die Entstehung der einzelnen Schichten herauszustellen. Wir können dies um so mehr, als sich ergeben hat, daß Cullens ganz anders geartete Ansicht über die Entstehung des Dtn. weder nach ihrem Ausgangspunkt noch auch zum guten Teil nach ihrer Einzelausführung haltbar ist, so daß wir hinsichtlich der Zusammenarbeitung der verschiedenen Schichten auf diese nicht mehr einzugehen brauchen.

Einleitungsrede einer Sonderausgabe auf Grund des elohistischen Materials. Auch Pl[b] ist sicher noch vorexilisch.[1] Ein eigenartiges Problem bietet Pl[a]. Hollenberg[2] hat versucht nachzuweisen, daß Pl[a] D 1 mit JE auszugleichen und zu verbinden suchte. Nun hat aber Dillmann[3] und auf ihm fußend Puukko[4] klar gemacht, daß 1—3 vor der Vereinigung von D 1 mit JE geschrieben sein müsse.[5] War D 1 schon mit JE verbunden, oder bestand die Absicht, es mit diesem zu vereinigen, so war eine solche historische Umrahmung nicht nur überflüssig, sondern zweckwidrig. Denn durchaus nicht für alle Stücke läßt sich eine harmonistische Tendenz nachweisen, und für solche wäre dann nur eine zwecklose und störende Wiederholung entstanden. Daß man aber bei der Einfügung von D 1 mit JE diese Kapitel stehen ließ, erklärt sich am besten daraus, daß sie Materialien enthielten, die jenem Werke fehlten.[6] Andererseits ist richtig, was Cornill[7] ausführt, daß nämlich „das Problem des Neben-

---

[1] s. S. 146.

[2] s. S. 51[3].

[3] Com. S. 229.

[4] Dtn. S. 128.

[5] Gegen Marti, Z.Th.K. 1892 S. 38. — Über das Alter des Pl[a] ist zu sagen, daß er die Verhältnisse der vorexilischen Zeit widerspiegelt (cf. Puukko, Dtn. S. 128 Anm. 1); ein solches Schöpfen aus der noch lebendigen Tradition wäre nach dem Exil unmöglich gewesen. Gleichwohl hat er, wie folgende Tabelle der für ihn charakteristischen Wendungen lehrt, wohl Sg[a] und Pl[c], sicher aber Sg[a], gekannt:

		Pl[a]	7	Sg[a]	9	Pl[c]	—	R	22	sonst	2
1.	ארץ אשר נתן יהוה										
2.	בא וירש		2		—		—		4		—
3.	גדל		1		—		3		—	nur noch Ps. 150[2]	
4.	חזק ואמץ		3		1		—		1		—
5.	hiph. חרם		3		1		—		4		—
6.	מרה		2		2		—		4		—
7.	hiph. נחל		3		1		—		3		—
8.	preisgeben נתן לפני		3		4		—		4		—
9.	עיניכם הראות		1		—		1		2		—
10.	בעת ההוא		9		—		—		6		—

Außerdem gebraucht Pl[a] אח und קרב wie Sg[a].

[6] s. S. 67f. und Westphal, Sources II S. 86.

[7] Einl. S. 35.

einander von 1—4 und 5—11 sich nur begreift bei Annahme .... verschiedener Sonderausgaben von D". Pl^a hat ursprünglich nie die Einleitung zu einer Ausgabe gebildet, die außer dem Gesetz noch Sg^a oder Pl^c [1] in der Paränese enthielt, sondern stellt den Versuch dar, diese Ermahnungen durch eine historische Rede zu ersetzen. Dafür spricht, daß 12 8–12 sich am besten so erklärt, daß der Gedanke des *heni^{a}h jahve^h* direkt davorstand.

Überhaupt bedarf das Problem von 12 1–7 und 12 8–12 noch einer Besprechung. Am wahrscheinlichsten ist es anzunehmen, daß Pl^a wie Pl^c, wenn sie ihre Einleitung fertiggestellt hatten, dem Grundgesetz diejenige Formulierung gaben, die ihren Interessen am nächsten lag. Daß sie weiterhin am Gesetz nichts mehr oder wenigstens nichts heute Erkennbares änderten, ist erklärlich; die Brücke, die ihre Zwecke mit diesen verband, war eben geschlagen und an einer inhaltlichen Veränderung desselben lag ihnen nichts. Im Gegenteil, sie wollten ja gerade dieses Gesetz durch ihre Einleitungen, die dasselbe verschiedenen Volkskreisen zugänglich zu machen suchten, verbreiten helfen. Nun ist uns die Formulierung des Pl^c verloren, aber 12 8–12 ist so auch ohne Puukkos „Miniaturausgaben" [2] erklärt.

Zusammengearbeitet sind diese Stücke wohl sehr zeitig; dabei hat man vermutlich folgende Verse eingefügt, die von Sg^a zu Pl^c überleiten sollten: 9 7b–8, 22–24 (?) 11 8–9.

b) Aber auch Sg^a selbst erlitt noch vor dem Exil manche Veränderungen. So wurden wohl kurz vor oder kurz nach Beginn desselben 17 14–20 eingefügt und im Zusammenhang damit 18 1–22 an ihre heutige Stelle versetzt, sicher auch vor Beginn des Exiles noch die Flüche in 28 erweitert.

Diejenige Stufe der Entwicklung also, die D 1 durch Zusammenfügung verschiedener Sonderausgaben erlangt hatte, als das Exil begann, d. h. zugleich im wesentlichen diejenige Form, in der es in JE eingearbeitet wurde (= D 2), umfaßte demnach 1 6–20, 22–30 a, 31–35 (37–38), 39*, 40–45 2 1–6, 8–9, 13–17, 24 a, 26–30 a, 31–36, 3 1–7,

---

[1] Somit kann Pl^a ehedem sehr wohl mit einem Dekalog begonnen haben (s. S. 61). Er hätte dann versucht, seinerseits die beiden Gesetzgebungen zueinander in Beziehung zu setzen, indem er den zeitlichen Zwischenraum zwischen ihnen auszufüllen sich bemühte.

[2] Dtn. S. 244 Anm. 2.

10a, 12—13a, 18—20, 23—29 4 1—2a, 3a, 4—8, 10—12, 15—18, 21a, 22—23a (32—40?) 44—45 5 1—4, 23a b α, 24—31 6 1, dann einen Dekalog, 6 4 .... (wie D 1 bis 9 7a), 9 7b—9, 11, 13—17, 21 (22—24?) 25—29 10 11a, 12—13, 16, 17 11 2—5, 7—9, 16—17, 22a, 23—28 12 (1—7?) 8—12, 13 .... (wie D 1 bis 14 21), 14 22 .... (wie D 1 bis 17 13), 17 14—20 18 1*, 3—4, 6, 8—22*, ... (wie D 1 bis 26 15), 28 (im wesentlichen), 30 15, 19b, 20, dann ein später ausgefallenes 31 14, 15, 23 paralleles Stück, 31 1—2, 7—8 (34 5, 6?).

2. Im Exil.

a) Es war war nur natürlich, daß man bald auch das Dtn., speziell die vor dem Exil erreichte Entwicklungsstufe, mit JE zu kombinieren suchte. Zu diesem Zwecke waren eine ganze Reihe meist allerdings recht unbedeutender Änderungen notwendig. Wie wir gesehen haben, folgten die Einzelschriftsteller meist der noch unverbundenen Quelle E. Wollte man nun D 2 mit JE zusammenarbeiten, so mußten durch Einschübe, durch leichte Veränderungen des Textes usw. manche Stellen, an denen einst die selbständige alte Quelle eine andere Darstellung geboten hatte als die jetzt vereinigten JE, abgemildert oder vertuscht werden. Das wird der Ursprung der weitaus meisten Glossen in 5—11 gewesen sein, aber auch in den Gesetzeskodex selbst[1] hinein erstreckte sich die Wirkung dieser Maßnahmen.[2] Es ist natürlich gänzlich aussichtslos, hierbei Vers für Vers feststellen zu wollen, ob die betreffende Glosse der jetzt besprochenen Redaktion angehört oder nicht. Es ist dies schon um deswillen unmöglich, weil wir kaum je feststellen können, wo eine absichtliche Veränderung des Textes zum Zwecke der Einarbeitung oder eine glossierende als Folge derselben vorliegt.

Daß gelegentlich auch Stücke von D 2 dieser Bearbeitung zum Opfer gefallen sind, haben wir schon besprochen.[3] Wir haben uns diese Einfügung so zu denken, daß der Redaktor (Rd) die heutigen Verse Dtn. 31 14f. wohl als Fortsetzung von Num. 32 42 fand.[4] Dort passen sie der Situation nach hin: das

---

[1] cf. vor allem Kapitel 16.
[2] cf. Steuernagel, Com. S. XIX.
[3] s. S. 91.
[4] Dtn. 27 11—13 stand wohl im Zusammenhang von Jos. 24.

Ostjordanland ist erobert, die Stämme, die dort um des guten Weidelandes willen zurückbleiben wollen, sind bereit, mit ihren Brüdern erst über den Jordan zu ziehen und ihnen bei der Eroberung auch dieser Gebiete zu helfen. Wir stehen unmittelbar vor dem Beginn des Übergangs; das aber ist der Zeitpunkt, wo Moses die Führerschaft an Josua abtreten muß (Dtn. 31 14 f.). Ob damals Dtn. 33 schon ganz oder teilweise in JE stand, werden wir noch sehen.

b) 1. Am besten noch vor dieser Zusammenarbeitung läßt sich die Einfügung eines Stückes erklären, das sich sonst nur schwer unterbringen läßt: 5 5–21, das in seiner heutigen Form und Stellung nicht schon von Pl^c übernommen ist.[1] Man könnte vermuten, daß diese Einfügung nach der Verbindung von D2 mit JE zwecklos und daher unerklärlich würde. Allein dies scheint mir nicht ausschlaggebend, da es sich um die Ersetzung einer älteren Form des Dekalogs durch eine „verbesserte" Gestalt desselben handelt, die im Zusammenhang — und das ist das Entscheidende, warum man nicht auch in Ex. änderte — mit einer Reihe anderer Einschaltungen vor sich ging. Jedoch gerade diese Zusätze, vor allem 10 1–5, sind erklärlicher, wenn D2 noch selbständig war. Für die Stellung des Dekalogs im Text hat bei dieser Änderung diejenige von Ex. 20 als Vorbild gedient.

2. Allein auch noch andere Stücke wurden während des Exils eingefügt. Ich rechne hierher vor allem 4 25–31 27 14–26. Auch die Zusammenarbeitung mit den im Exil entstandenen Sonderausgaben Pl^d (31 24–29 28 69 29 1–3, 6–10 a, 13–18 a, 20–27) und Sg^b (30 1–9) mag schon vor dessen Ende vorgenommen sein.

3. Nach dem Exil.

a) Die Spuren von P im Dtn. sind rasch besprochen. Außer in 1 3 haben wir seine Hand ja mit Sicherheit nur in 32 48–52 und in 34 1 a, 7–9 gefunden. Wenigstens indirekt ist jedoch sein Einfluß noch an zwei weiteren Stellen zu bemerken. 10 6–7 haben wohl ursprünglich in E in Num. 21 gestanden. Da sie jedoch

[1] s. S. 161.

zu dem Bericht, den P von Aarons Tode gab, nicht mehr stimmten, hat Rp sie von dort entfernt und ihnen hier eine neue Heimat geschaffen.[1] Auch beweist Lev. 11, daß Dtn. 14 7–20 schon vor der Zusammenarbeitung aufgenommen sein muß, denn sonst wäre seine Einfügung, zumal da Lev. 11 in mancher Hinsicht noch vollständiger ist,[2] unerklärlich.

Im Zusammenhang mit dieser Zusammenarbeitung aber ist allem Anscheine nach auch die Einfügung der Kriegsgesetze[3] vor sich gegangen, die ihrerseits durch 23 2–9 erweitert waren.

b) Unter den späten Wucherungen, an denen es natürlich auch im Dtn. nicht fehlt, sind in erster Linie 4 41–43 22 1–4 27 1–8 zu nennen. Bei letzterer Stelle ist durch Jos. 8 ein terminus post quem non gegeben; daß inhaltlich die Verse zum guten Teil wesentlich älter sind, wird durch diese späte Ansetzung ihrer Einfügung ins Dtn. natürlich nicht getroffen. Endlich sind hierher vielleicht die Rephaiterstücke in 1—3 zu rechnen, wenn wir uns auch gerade für diese die Möglichkeit einer früheren Datierung offen halten müssen. Auch sonst mag noch hier und da eine Glosse eingedrungen sein, Wesentliches ist aber nach Rp zum Dtn. nicht mehr hinzugekommen.

Nachtrag.

Die Einfügung von Lied und Segen.

Nur anhangsweise gehe ich auf Dtn. 32 und 33 ein, da deren jedes für sich eine gesonderte Untersuchung verlangen würde, die im Zusammenhang dieser Arbeit nicht wohl möglich ist. Am einfachsten liegt die Frage bei dem Segen (Kapitel 33). Eine doppelte Linie läßt sich in diesem, von einigen kleineren Bruchstücken abgesehen, deutlich verfolgen, einmal eine Psalmendichtung (2–5, 26–29) und sodann die eigentlichen Segenssprüche. Sprachlich[4] und sachlich[5] weist alles in das Zeitalter Jerobeams II.,

---

[1] cf. Num. 20 22 ff.
[2] cf. Delitzsch, Z.k.W.k.L. 1880 S. 446.
[3] s. S. 234.
[4] cf. Hitzig, Die Grabschrift des Eschmunazar S. 38.
[5] cf. Graf, Der Segen Moses S. 80 ff.

und zwar in das Nordreich.[1] Dann aber ist es möglich, daß diese Sprüche samt der Überschrift 33 1 dem E angehört haben und von diesem bei der Zusammenarbeitung durch Rd mit in das Dtn. gelangt sind. 2–5, 26–29 wären dann später, nach dem Exil hinzugetreten. Doch ist es auch möglich, daß 6–25 einst einer anderen Sammlung (dem *seper hajjašar*?) angehört haben und von dort in überarbeiteter Gestalt ins Dtn. aufgenommen wurden.

Das Lied (Kapitel 32) verrät seinen exilischen Ursprung aufs deutlichste. Ohne seine Einleitung hat es wohl nie bestanden, woher es mit dieser stammt, wissen wir nicht. Vielleicht war es eine Art fliegendes Blatt, eine kurze Prophetie — schon Ewald betont den prophetischen Charakter des Stückes — dazu bestimmt, den Mut der Exulanten neu zu beleben.

---

[1] Einzelne Sprüche können deshalb sehr wohl älter sein; der Spruch über Juda z. B. gehört sicher in die Richterzeit. Das Gesagte gilt nur für die Redaktion des Ganzen.

Schlußwort.

Damit stehen wir am Ende unserer Untersuchung. Ich fasse die wichtigsten Ergebnisse noch einmal kurz zusammen.

1. Das Josiabuch war keine originale Schöpfung. Sein Verfasser hat die alte jerusalemische Tempelregel im Interesse der Kultuszentralisation überarbeitet, durch einige soziale Bestimmungen erweitert und mit einer Einleitung, im wesentlichen auf Grund von E, versehen.

2. Dies geschah in den letzten Jahren Hisqias, oder den ersten Manasses, sicher aber nach Hisqias Reform. Später hat der Verfasser selbst noch eine zweite alte Quelle, durch die speziell die Greuel Manasses getroffen wurden, eingearbeitet.

3. Rasch entstanden von diesem Werke nach seiner Publizierung mehrere Ausgaben mit teils paränetischen, teils historischen Einleitungsreden, die ihrerseits noch auf uns verlorene Vorstufen der Tradition des E oder andere Überlieferungen volkstümlicher Art zurückgriffen. Auch das Gesetzbuch selbst erfuhr noch vor dem Exil manche Veränderung. Diese verschiedenen Ausgaben wurden bald zusammengearbeitet.

4. Im Exil wurde D2, nachdem es noch den Dekalog in seiner heutigen Form und Stellung aufgenommen hatte, mit JE und zwei weiteren kurzen Ausgaben vereinigt. Damit war unser heutiges Dtn. im wesentlichen vollendet, da weder die Zusammenarbeitung mit P noch die spätere Diaskeuase von größerer Bedeutung ist.

Diese Grundergebnisse der vorliegenden Arbeit dürfen, hoffe ich, auf größere Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben, da sie religionsgeschichtlich der Tatsache, daß ältestes Material im Dtn. enthalten ist, gerechter werden als die herkömmliche Datierung. Der Umweg über eine genaue Einzelanalyse war notwendig, da man die nächstliegenden Materialien genau besehen muß, will man die Rohstoffe, aus denen sie hervorgegangen sind, ermitteln. —

Als die vorliegende Arbeit in ihren Grundzügen abgeschlossen war, kam mir das Buch von Fries: „Moderne Darstellungen der Geschichte Israels“ in die Hände. Ich kann und will nicht leugnen, daß sie vielleicht unterblieben wäre, wenn ich seine Warnung vor einer Benutzung der Quellenkritik des Alten Testaments zu Anfängerarbeiten vor ihrer Inangriffnahme gelesen hätte. Wenn ich die Arbeit gleichwohl hinausgehen lasse, so geschieht es, wie schon einmal betont, um von der Kritik zu lernen.

Anhang I.[1]

Tabelle 1.

Vers	Handschriften	Lesung	B liest	M.T. geht mit
1 3	Fcmqx	παντας τους υιους	παντας υιους	בני
7	cx	περιουκους αυτου	περιοικους	cx
13	achmrxy	$B >$ εφ υμων		B
27	mux	κυριος	κυριον	—
30	chx	$B >$ γη		B
18 3[2]	cx	αυτη εσται	αυτη	cx
	S^m	αυτη ※ εσται ˂		
6	coxA	και ελευσεται καθοτι	καθοτι	coxA
	S^m	※ και ελευσεται ˂ καθοτι		
12	$Gkxa_2$ S^m	εξολεθρευει	εξολεθρευσει	מורישׁ
15	cox	προφητην εκ μεσου	προφητην	cox
	GS^m Arab. I	προφητην ※ εκ μεσου ˂		
16	c	του ακουσαι	ακουσαι	
	G	※ του ˂ ακουσαι		
19	Gcox S^m	παντα οσα	οσα	B

Tabelle 2.

1 3	dpt Arm. I	τους υιους	s. Tab. 1	בני
	Arab. I II	~ παντας ˂ υιους		
4	dpt	τον βασιλεα (1 0)	βασιλεα	
	dgpt	εν Εσεβων	Εσεβων	dgpt
7	cdptx	παραλιαν θαλασσης	παραλιαν	cdptx
	Arab. I II	※ παραλιαν ˂ θαλασσης		
8	$cdkptxd_2$	ωμοσεν κυριος	ωμοσα	$cdkptxd_2$
15	b'(mg)cdptxA	ελαβον τους αρχιφυλους	ελαβον	b'(mg)cdptxA
	dpqt	εφ υμιν	εφ υμων	dpqt

[1] Es kann sich bei diesen Tabellen natürlich nur darum handeln, einen Überblick zu geben; zur Erleichterung der Vergleichung sind daher bei allen Gruppen die Fälle aus Kapitel 1 geboten.

[2] Zur Veranschaulichung des Verhältnisses zur Hexapla gebe ich für Tab. 1 und 2 je eine Probe aus einem Text, in dem G und Masius (S^m) eine Kontrolle erlauben, und zwar Kap. 18. [G beginnt bei 18 8 πατριαν].

Vers	Handschriften	Lesung	B liest	M.T. geht mit
1 15	B*dpt	B > *και πεντηκον ταρχους*		B
19	*Θ*bb'dgnptw	*του ορους*	*ορους*	
20	*Θ*bb'dgnptw *Æ* 118	*B*<*εν τω καιρω εκεινω λεγων*		B
25	[a]cptx*A*	*B* < *και επεστρεψαν ημιν ρημα*		cptx*A*
	Arab. I II	※ *και — ρημα* ˂		
25	dflop	*υμιν*	*ημιν*	B
25	dptqa$_2$*A*	*B* > *ημων*		B
28	*Θ*bb'dgptw	*πολυ και ισχυρον*	*πολυ*	vacat
	Arab. I II	~ *πολυ και* ˂ *ισχυρον*		beides
30	ackptxy*A*	*κατ' οφθαλμους υμων*	vacat	ackptxy*A*
	Arab. I II	※ *κατ' — υμων* ˂		
35	M(mg)b'(mg) cdptx	*η γενεα η πονερα αυτη*	vacat	M(mg)b'(mg) cdptx
	Arab. I II	※ *η γενεα — αυτη* ˂		
40	cdptx	*επιστραφεντες εαυτοις*	*επιστραφεντες*	
43	dpt	*ουδε εποιησατε κατα*	vacat	B
18 3	*Θ*cdoptz(mg)	*τα παρα*	*παρα*	B
6	acdoptx	*παροικει* (※) *εκει*(˂)	*παροικει*	acdoptx
8	Ncdfikoptx S^m	*πρασεως αυτου*	*πρασεως*	Ncdfikoptx S^m
22	Gdkotx	*ελαλησεν αυτο*	*ελαλησεν*	B
	cp	*ελαλησεν αυτω*		

Tabelle 3.

1 7	ej	*και εις* (2^0)	*εις*	ej
16	ejlu	*και ενετειλαμην τοις κριταις υμων*	vacat	B
22	F*ejsvz(txt)a$_2$	*αποστειλατε*	*αποστειλωμεν*	B
27	bejl	*υμας* (1^0)	*ημας*	B
31	dejm	*B* > *σε*		B
32	dejmsuz	*επιστευσατε*	*ενεπιστευσατε*	
33	ej	*οδω υμων*	*οδω*	B
34	ejsz	*της φωνης*	*την φωνην*	
36	ejm	*τον κυριον*	*κυριον*	יהוה

Tabelle 4.

1 8	fi*AÆ*	*B* < *γην ρεουσαν γαλα και μελι*		B

Vers	Handschriften	Lesung	B liest	M.T. geht mit
1 19	fi	*φοβεραν*	*την φοβεραν*	fi
23	fi	*εμου*	*μου*	
23	fi*	*ενα*	*ανδρα ενα*	fi
28	fi Syr.	*ημων την καρδιαν*	*υμων την κ.*	fi
41	efimx	*B* > *ημιν*		B

Tabelle 5.

1 4	AabhwxyThdt	*των ωγ*	*ωγ*	
7	bb′wA	*ποταμου εφρατου*	*ποταμου του μεγαλου*	B
12	Abb′w 118	*εφ υμας* (3⁰)	*εφ υμων*	
16	Bbb′mwx 118	*κρινατε*	omnes alii *κρινετε*	
19	Θbb′dgnptw	s. Tab. 2		
20	Θbb′gmnw 118	*ειπον*	*ειπα*	
20	Θbb′gnptwE 118	s. Tab. 2		
22	bb′mw 118	*B* < *ημιν* (1⁰)		B
26	bb′mwa$_2$ 118	*B* < *κυριον*		B
27	Θbb′dfginptw 118	*και εξολεθρευσαι*	*εξολεθρευσαι*	B
35	M(mg)b′(mg) cdptx	s. Tab. 2		
38	bb′w	*υιος ο του*	*υιος*	
41	Θbb′gkmnow	*αυτου τα πολεμικα*	*τα πολεμικα αυτου*	Θbb′gkmnow

Tabelle 6.

1 1	bb′dfghilmptw	*δυσμας*	*δυσμαις*
14	s. Tab. 5		

Tabelle 7.

106 (p) + 19 (b) 108 (b′) 118 gehen mit der Cat. Nic.

1 4	106, 118	*παταξαι αυτον*
8	106, 19	*παραδεδωκα*
13	106, 108, 118, 19	*καταστησαι αυτους*
25	106, 19	*ημας*

Tabelle 8.

106 (p) + 19 (b) 108 (b′) 118 gehen mit Arm. I

1 4	106, 108	*των ωγ*
26	106, 19, 108, 118.	*και*

Verzeichnis der angeführten Stellen.

	Seite
Gen. 7 4	163
9	196 [6]
14 2	169 [6]
15 6	163
16	162
16a	63 [3]
18	63 [3]. 156 [5]
18 7	196 [2]
19 15ff.	169 [6]
21 1	15 [1]
22 17	162
24 5	72 [5]
7	63 [3]
41	164
26 3	162
24	162
28	164
30 2	162
31 24	72 [5]
34 9	163
35 2	94 [3]
46 4	116
49 4	233
16	165 [2]
28	165 [2]
50 24	116
Ex. 3	147 [3]
7	116
18	200 [7]
10 28	72 [5]
12 6	30
11f.	200 [1]
34	168 [4]
39	168 [4]
13	27 [2]
3f.	162
5	203 [1]
8ff.	129 [3]
9	177
14ff.	130

	Seite
Ex. 13 21	65
14	156
2	163
27f.	156 [3]
16 4	163
35	162
17 3	116
7	163
15	163
18	64
16	185. 186 [2]
20	103. 186 [2]
22	187
19—24	**149ff.**
19—20	27 [2]
19	150
5f.	162
12	72 [5]
18	154 [7]
20	109 [2]. 265
1—17a	150. 152 [1]
1	153
2ff.	29. 37 [2]. 39
2	18 [5]
4	72. 81. 161
5	163
6	128
16	128 [6]
18—21	150. 152 [1. 2]. 161 [3]
18	152
19	109 [5]
20 22—23 33	**27**
20 24–26	185 [1]
24b	27
21 2	211 [1]. 230
3–4	211 [1]
6	210. 211 [1]
7	230
13f.	220
14	219. 220 [2]

	Seite
Ex. 21 15-17	219 [2]
15	230
16	241
22	243
22 7	212
15f.	230
24b	251 [4]
26	227 [4]
27–29	185 [1]
28	209
29	209. 210 [1]
30	246 [6]
23 4f.	250
12–16	185 [1]
18	202 [4]
19	224. 246 [6]
20ff.	132 [1]. 138
21	156 [5]
27	136. 162
29b	163
24 1	153
4-8	37 [1]. 150. **151** [1]. 154
4	165 [2]
7	27
9f.	153
11b	149f. 153
17	72
18	133
18b	150
32—34	27 [2]
32—33	63
32	115f. 117 [3]
1	116
1a	115. 147
1b	115f. 147
2–4	115. 147
5f.	115. 147
5b	147 [2]
7–14	115f. 147
7	118
8	118. 147 [2]
9	118
10	117 [1]. 118
11a	118
12–14	118

	Seite
Ex. 32 15–19*	115f. 147
20–24	115. 147
20	117 [1]. 118
23	116
25–29	115. 147
25	147 [3]
26ff.	140
26	147 [3]
30ff.	60 [5]. 117 [1]
30	119 [4]
33	138
1	116
1a	64
3	116 [5]
5	116 [5]
15	116
34	119. 253f.
1	156 [1]. 163
4	156 [1]
6	162
11ff.	**28f.** 37 [2]. 39
12	72 [5]
14–26	185 [1]
17	81
18	209
19	199 [1]. 209f.
20	209
25	202 [4]
26	224. 246 [6]
28a	155
Lev. 3 16	32 [2]. 196 [6]
5 1	164
7 22	32 [2]. 196 [6]
11	246f. 266
13f.	244
17—26	**29ff.**
17—20	254
17 3–9	**29ff.**
3	37 [3]
7	32 [6]
10ff.	32 [3]. 33 [2]
18	82
8	230 [1]
19 13	245 [3]
20 10	230 [1]

	Seite
Lev. 23 5–7	203[1]
Num. 5 21	164
27	164
10 36	232[1]
11 1–3	163
4–34	163
11 14–25	64
12	244
13 26 b	65
28	65[1]. 162
30	15[1]
33	162
14 11–26	65 f.
24	55[7]. 56[1]
25	64
31	56[1]
39 f.	66
20 8 b	163
14–21	66
22 ff.	266[1]
21	57[1]. 265
4	66[5]
12–35	66
25 3 ff.	67[4]
27 12–24	66
12–14	98 ff.
32 16–40	66
40 ff.	56
42	264
35 19	221
36 3	165[2]
Dtn. 1 1—4 8	233
1–5	51
1	79
3	12[7]. 265
4	79
5	4[5]. 79
6—4 43	**51 ff.**
6–20	58[3]. 243
6–8	63 f.
6	52[4]. 69[5]. 70[1]
7	57[1]
7 a	64
8	8. 52[5]. 55. 69
8 b	63

	Seite
Dtn. 1 9–18	**64 f.**
9 b	64
10	69[5]. 70[4]
11	69[5]
12	64
13	12[7]
17	12[7]. 69[5]
18	130
19	59[2]. **64.** 69[5. 6]
20–28	**64 f.**
20	69[5. 6]. 70[2]
21	8. 12[7]. **54 f.** 77. 78[1]. 79
22–30	58[3]. 68. 263
25	69[5]. 70[2]
26	69[5]
27–28	3
27	60. 69[4]. 115[6]
28	12[1]. 65[1]. 67[8]. 70[4]. 71[1]
29 ff.	60[3]
29–40	**65 f.**
29 f.	67[8]
29	55
30	69[5]. 70[2. 4]. 172[1]
30 a	65[3]
31–35	263
31	3. 59[2]. 192[7]
31 a	8. 54. 77. 78[1]
31 b–35	58[3]
32	69[5. 6]. 70[4]
33	52[5]. **65**
34	69[4]
35	52[4]. 63[2. 4]
36	**55**
37 f.	58. 65. 91. 263
38	12[7]
39	**55.** 58[3]. 75. 263
40–45	58[3]. 263
41–46	66
41 ff.	60
41	69[4. 5. 8]. 75[1]
42	70[1. 4]
43	66[3]. 69[6]. 70[4]
45	12[7]. 69[4. 8]. 70[4]
46	**56**
2 1–8	**66**

		Seite
Dtn.	2 1–6	58[3]. 263
	1	56. 66[5]. 69[4. 6]. 70[1. 4]
	2 ff.	67[2]
	2	69[4]. 70[1. 4]
	3	52[4]
	4 f.	54[3]
	5 f.	68[1]
	7	8. 52[5]. **54 f.** 77. 78[1]
		79. 227
	8–9	58[3]. 263
	9–36	**66**
	9	52[4]. 54[3]. 56[5. 6]
		68[1]. 69[4. 6]. 70[1. 4]
	10–12	53[6]. 54[8]
	13–17	58[3]. 263
	13	54[3]. 56[5. 6]
	14–17	57
	14–16	75[1]
	14	12[3]. 56. 69[4. 7]. 70[4]
	15	69[4. 8]
	16	12[2]. 75. 144[1]
	17	69[4]. 70
	18 f.	**56 f.**
	18	54[3]
	19	12[2. 4]
	19 a β	52[4]
	20–23	53[6]
	22	54[1]
	24	12[6]. 56[5]
	24 a	56[6]. 57 f. 263
	24 b 25	**54 f.**
	25	77 f.
	26	55. 56[6]
	26–30 a	58[3]. 263
	29	68[1]. 69[5. 6]. 70[2]
	30 b	**54 f.**
	31–36	58[3]. 263
	31	69[4. 6]. 70[1. 4]
	32	56[5]
	33	69[5]
	34	12[6]
	36	69[5. 6]
	37	12[3]. 54. 57[5]. 68[1]
	3 1–7	58[3]. **66 f.** 263
	2	69[4]. 70[1. 4]

		Seite
Dtn.	3 3	52[5]. 69[5]
	8	66
	9	54
	10–12	2[1]
	10 a	58[3]. **66.** 263
	10 b–11	53[6]
	12–22	**66**
	12–17	53[4]
	12–13 a	56. 58[3]. 263
	13 b–14	53[6]
	15–17	**56**
	15	12[6]
	18–20	58[3]. 263
	18	69[5]
	20 f.	192
	20	69[4. 5. 8]. 70[2]
	21–22	**56 ff.** 91
	23–25	60
	23–29	58[3]. 263
	23–28	58. 66. 68
	23	69[4. 6]. 70[4]
	24	61. 69[5]
	25	4[4]. 52[2]. 75
	26	61. 68. 69[4]. 70[4]
	27 f.	79
	28	58. 91
	29	52. 61. 67
	4 1–40	51[1]. 52. 62. 96
	1–8	**61 f.** 67. 146
	1–2 a	263
	1	10. 61[4]
	2	61[4]. 69[5]
	2 b	62[2]
	3–4	61[4]
	3	52. 67[4]. 69[4. 5. 7. 8]
		75[1]. 147[3]
	3 a	263
	3 b	62[2]
	4–8	263
	4	69[5]. 70[4]
	5	8. 61[4]. 69[5]. 70[4]
		75[1]. 120[2]
	7	69[5. 6]
	9–40	62. **71 ff.** 172[3]
	4 9–24	61

	Seite
Dtn. 4 9 f.	79
9	74 f. 77 f.
10–16 a	37 [1]
10–15	75 [4. 5]
10–12	263
10 f.	107 [2]
10	74 f. 76. 120 [2]
10 b–31	146
11	72
12	73 [4. 5]. 75 [1]. 76 [1]
13–14	72. 161
14	119
15–18	263
15	72. 75 [1]. 76 [1]
16	75
19–26	37 [1]
19–21	75 [4]
19 f.	79
19	73 [4]. 77. 78 [1]
20	71. 73 [4. 5]. 74 ff. 115 [6]. 170
21 ff.	147 [3]. 148
21	12 [6]. 71. 74.
21 a	263
22	74 f.
22–23 a	263
23	72 [5]. 74 ff. 79
23 b β 24	71
24	73 [2]. 77. 78 [1]
25–31	**73 ff.** 265
25–28	61. 74 [3]
25–27	74 [2]
28–31	74 [2]
29–31	61. 74
30–33	77. 78 [1]
31	78 [1] 79
32–40	61. **73 ff.** 263
32	11 [2]
33	74 [4. 5]. 78 [1]. 109
34	172 [1]
34 b	73 [3]
35–40	77. 78 [1]
36 ff.	73 [3]
36	78 [1]. 79
37	115 [6]

	Seite
Dtn. 4 37 b	73 [5]
39	78 [1]
40	79. 120 [2]
41–43	**51 ff.** 54. 266
41	4 [5]. 52 [2]. 175 [2]
42	158 [9]
44 f.	263
44	19. 51. 86. 93 [4]. 103. 132. 257 [1]. 261
45—5 30	174
45 ff.	103
45	107 [2]. 125 [4]. 129 [6]
46. 47	4 [5]
5 1—6 1	120 [2]. **149 ff.**
1–5	103 [3]. **104 ff.**
1–4	257 [1]. 263
1	153 [2]
2 f.	19. 72 [6]. 107 [2]. 174 [3]
2	37 [1]. 108 [1]. 114 153 [2]. 174
3–28	171
3	144. 165. 171 [3]
4	107 [2]. 154 [7]. 206
5–21	265
5	119 [1]. 144. 163
6–21	103 [2]. 104. 145 [1]. 156 ff.
6 ff.	61
6	115 [6]
10	128
12	158 [5]
15	115 [6]
17	158 [9]
21	84 [4]
22—6 1	103 [3]. **104 ff.**
22	107 [2]. 163
23	105 [4]. 107 [2]. 263
24–31	263
24–27	106 [2]
24	19. 107 [2]. 143 [4]
26	107 [2]
28 ff.	152
29—818	37 [1]
29	120 [2]
31	108 [1]. 177

		Seite
Dtn.	5 31 b	163
	32	163
	6 1—7 8 a	133
	1 ff.	103
	1—4	120 [2]. 124 [1]
	1	108 [1]. 150 [2]. 161 [3] 177. 263
	2—13	103 [2]. **120 ff.**
	2	163
	3	163
	4—15	112
	4—13	127. 131. 261
	4—9	138 f.
	4—5	129
	4	19. 132 f. 177 f. 263
	5	120 [2]. 161
	6—9 + 20—25	**129 ff.** 133
	6—9	145 [6]
	6	177
	7	162
	9	134
	10—14	138
	10—13	133
	10—12	134
	10	63 [4]. 139
	12	72 [5]. 115 [6]. 192 [6]
	13	135. 141
	14	103 [3]. 112. 125. 135 [3] 139. 156. 163
	15	103 [2]. 127. 131. 138. 206 [2]. 261
	15 b	140
	16—17 a	103 [3]. 112. 125
	16	135 [3]. 163
	17	135
	17 b—25	103 [2]
	17 b	125
	18	63 [4]. 125
	19	125. 134. 136
	20—25	133. 163
	20	135
	21	115 [6]
	23	63 [4]. 115 [6]. 134
	25	163
	7 1—6	**125 ff.** 133 f. 156. 232

		Seite
Dtn.	7 1—4 a	103 [2]
	1—3	136. 138. 163
	1—2	127. 132. 139
	1—2 a	136
	1	116 [5]. 137. 139
	2	125. 131 [3]. 136 [4]. 137
	2 a	136 f.
	2 b	137
	3	137. 139 [4]
	4—5	163
	4 a	125
	4 b—5	103 [3]. 112 [3]. 125. 131
	5	134
	6 ff.	86
	6	103 [2]. 127. 131. 138. 139. 140. 162. 261
	6 b—10	133
	7—8 a	103 [3]. 112 [3]. 126
	7	141 [6]. 163
	8	115 [6]. 138. 163. 226
	8 b—11	103 [2]. 134
	8 b	126
	9—24	127
	9—10	138. 163
	9	20. 128. 132. 156. 162. 261
	10—12	**127 f.**
	11	111. **127.** 133. 163
	12—24	138
	12—16	133. 261
	12—15	134
	12	126
	12 a	103 [3]. 126. 163
	12 b—24	103 [2]. 138
	12 b—16 a	132
	13	63 [4]. 162. 192 [6]. 217 [2]
	16	**131.** 134
	16 b	163. 220 [7]
	17—24	133 f. 137
	17—21	261
	17 ff.	**127.** 131. 136. 231 [3]
	17 f.	137
	17	139 [3]
	18	156

	Seite
Dtn. 7 18 b	134
19	115[6]. 134[7]. 141. 156 168. 208
20 b	139[4]
21	131. 156. 206[2]
22	**131.** 133. 139[2]. 163
22 b	134[7]
23 f.	134. 261
23	131 f. 162
24	116[5]. 132. 137[2]. 162
24 b	137. 163
25–26	**126 f.** 133 f. 136 f. 163
25	135[3]. 136[4]
25 a	103[3]. 112[8]
25 b—8 1 a	103[2]
8 1–19	138
1	127. 133. **140** 144. 163
1 b	103[3]. 112[8]
2–19 a	103[2]
2–18	127. 133
2–3	134
2	3. 10[3]. 20. 162. 261
2 b	**129.** 163
3–5	261
3	20
4	162. 168
5	19. 156
6	**127.** 163
7–11 a	134. 261
7 ff.	142
8	222
8 b f.	20
11	72[5]. 134. 176
11 b	**129.** 163
12–15	261
13 f.	240
14–16	134
14	115[6]. 134
15 f.	**132.** 163
17–18	261
17	126. 135
18	20. 126
19—9 6	37[1]

	Seite
Dtn. 8 19–20	133
19 b–20	103[3]. 112[8]. **127**
9 1–7 a	103[2]. 113[2]. 127. **132.** 139
1–6	138
1–4 a	261
1–2	139
1	72[5]. 139[3]. 162
1 a	156
2	162
3	131. 139[3]
4	139. 156
4 b	163
5–7 a	261
5	126. 139. 162
5 b	156
6	116[5]. 156
7 a	125. 140. 143. 264
7 b—10 11	59 f. **146 ff.** 154 f. 171
7 b–11	103[3]
7 b–9	263
7 b–8	**112 f.** 114. 163. 264
7 b	113[3]. 192[7]
8—10 5	160
9 ff.	19. 111
9	111. 114. 117[2]. 118. 119. 155 f.
9 a	156[1]
10	111[3]. 114. 117[2]. 130. 147[3]. 163
11	114. 117[2]. 118. 264
12	114. 115[6]. 116. 117[2]. 118. 163
13—10 5	103[3]
13–17	118. 264
13	114. 116. 118
14	116[5]. 118
14 b	148
15	107[2]. 114[1]
16	113
17	113
18–20	114. 117. 163
20	119[1]. 161
21	113. 118

	Seite
Dtn. 9 22–24	113 f. 125. 143. 155. 163. 264
25—10 11	59
25–29	60. 68 [3]. 114. 117 f. 148. 264
25	61. 116 [5]
26	60 [4]. 115 [6]. 226
27	116 [5]
28	19. 60. 114 [1]. 115 [6]
29	115 [6]. 118
10 1–5	19. **118 f.** 140. 155 161. 261. 263
1	156 [2]
4	115
6–9	**140**
6–7	265
8 f.	223
8	119 [1]. 175 [2]
10—11 32	141 [2]
10 f.	119 [4]. 140
11	119
11 a	140. 264
12–21	37 [1]
12–15	103 [2]. **140 ff.**
12 f.	142 [2]. 177 [4]. 261. 264
12	143
12 b	141 [1]
13	143. 145 [3]. 257 [1]
14 f.	141 [3]. 163
15	146
16—11 32	143
16–19	**119 f.** 141
16	103 [3]. 116 [5]. 156. 264
17	156. 264
18–20	163
18	87 [5]. 143. 226
19	103 [3]. **143**
20—11 1	103 [2]. 141
20–22	142 [2]
20	141
21 f.	**141 f.** 163
11 1	142. 163
2–9	103 [3]
2–5	143. 264
2	143 [4]. 156

	Seite
Dtn. 11 2 b ff.	142 [2]
3–5	156
3	156. 172. 206
4	156 [3]
5	146. 192 [7]
6	**143.** 156 [2]. 163
7–9	204
7	143
8–28	37 [1]. 145 [6]
8–15	**144 ff.**
8–9	263
8	87 [5]
9 b	142
10–15	163
10–12	103 [2]. 140. 142
12	142
13	103 [3]. 142 [3]
14–15	103 [2]. 140
14	142 [2. 3]
15	140. 142 [2. 3]
16–19 a	103 [3]
16 f.	192 [2]. 264
16	72 [5]. 156
17	142 [7]
18 ff.	130 f. 143. 145 [6]. 163
19 b–20	103 [2]. 141 [2]
20	177
21–28	103 [3]
21	142 [2]
22	120 [2]. 144. 264
22 b	146
23–28	264
23 f.	142 [7]
23	156. 198
24	156. 192 [7]
26–28	142 [7]
26 ff.	142. 179
26	142 [6]
28	140. 156. 171 [4]
29–32	191
29–30	103 [2]. 140. **142.** 143 f.
29	142 [6]
31–32	103 [3]
31	**143 f.**
32	**143 f.** 163

	Seite
Dtn. 12 1—16 17	181 [2]
1—7	263 f.
1 a	190 [5]
2—7	**190 f.**
2	137. 191 [3]. 192 [1. 2]
3	191 [3]
4	191 [3]. 192 [3]
5	191 [2]
5 b	190 [5]
6	191 [2]
7	191 [2]
7 b	190 [5]
8—12	145 [1]. **190 ff.** 263 f.
8	192 [5]
9	192
9 b	190 [5]
10 a	192 [4]
11	191 [2]
12	158. 191 [2]. 197 [2]. 227
13 ff.	79. 191. 193 [1]. 196. 198. 256
13 f.	**190 f.** 261
13	192 [6]. 193. 264
14	191 [2]
15—19	191 [2]
15 f.	190. **191** [2]. 196
17—20	261
17—19	184. 190
17 f.	190
17	191 [2]. 192 [6]. 197 [2] 198 [1]. 224
18	191 [2]. 198 [1]. 206. 208 [2]. 227. 229
19	72 [5]. 197 [2]. 227
20—28	**196 f.** 210
20 ff.	32. 37 [3]. 190. 191 [2] 198. 229
20	72 [5]. 198 [3]
20 a	208
21—24	208. 261
21	191 [2]. 196 [7]. 198 [1]
22—25	196 [7]
22	35
24 b	196 [7]
25	160 [3]. 217

	Seite
Dtn. 12 26 f.	196 [7]. 208. 261
27	246
28	130 [3]. 217
28 a	208
29—31	237. 246. 259 [2]
13—14 21	244
13 1 ff.	235
1	240
2—19	158 [2]. 236. 256
2—18	235 [5]. 248
2—4 a	261
2	10 [3]
4—5	247
4	248
5	10 [3]
6—10 a	261
6	115 [6]. 226. 227
6 a	**247**
6 b	248 [2]
7	248
8	**247**
9	248
10—12	**247 f.**
10	248 [2]
11—14	261
11	115 [6]
11 a	248 [2]
12	249
13	248
14	247 [3]. 248
15	247 f. 248 [2]
16—18	261
16	248
18	249
19	**247 f.**
14 1	**245 f.**
2	**246**
3	**246 f.** 247 [1]. 255. 261
4—21 a	245. **246 f.**
7—20	266
21	**246.** 247 [1]. 255. 261. 264
21 a	246 [6]
21 b	246 [6]
22—29	225

Seite

Dtn. 14 22–27 **197 f.** 207. 223
22 f. 184. 261
22 208
23 34. 198[1]
23 a α 208
23 a β b 197[2]
24 198[1. 3]
24 a–27 184. 195
24 a 208. 261
25–27 a α 208. 261
26 198[1]. 207
27 10[3]. 227
27 a β b 197[2]
28 ff. 208
28 f. 210. **223.** 261
28 3. 225. 227[4]
29 208[2]. 225. 227. 229[1]
29 a 223[1]
15 256
1–11 **225 ff.** 245
1–2 261
1 227[4]. 229[2]
2 227[2. 4]
3 226[2]
4 71[3]. 226[2]
7–23 261
7–18 229[2]
7–11 226[2]
9 72[5]. 244. 245[1]
10 41[1]
11 160[1]
12 ff. 46. 227[4]
12–18 **210 f.** 225 f.
12 211[1]
13–15 211[1]
15–18 211[1]
15 160[1]. 233[1]
19–23 184. **198 f.** 206
208. 211[1]
19–22 196
19 198[5]. 209. 225. 229[1]
19 a 210
19 b 210[1]
21–23 198[4]
16 1–15 196

Seite

Dtn. 16 1–8 **199 ff.**
1–2 208. 261
1 115[6]. 203[1]. 205[3]
2 204[2]. 205[3]
3 f. 205[3]
3 204[2]
4 29
4 b 205[1]
5–7 34. 208. 261
7 204[2]. 205[1]
8 205[3]
9–17 205[3]. **206**
9–11 208. 261
11 208[2]. 227
13–15 208. 261
14 227
15 227
18—19 21 181[2]
18–20 210
18 82. 212. 214. 221. 261
19 f. **212**[2]
20 181[3]
21—17 7 237
21—17 1 181[3]. **234**
21–22 261
17 1–9 a α 261
1 199. 236
2 ff. 222. 235 f. 247 f.
2 181[3]. 241. 248[2]
3 248[2]
3 b 235[5]
4 248[2]
5 b 248[2]
7 248[2]
8–13 210. **213 ff.** 241
9 214[1]. 242[2]
9 b–13 261
12 241
12 b 13 a 217
13 249[2]. 264
14–20 225. **237 ff.** 263 f.
16 240[2]
18 93
19 84
18 1–22 263

Seite

Dtn. 18 1–8 210. **223 ff.** 237
241. 258
1 ff. 35[5]
1 215[1]. 261. 264
3–4 261. 264
3 224[1]. 226
4–8 184
4 207[4]. 227
6 227. 261
7 223[5]. 261
8–22 261. 264
9 ff. 225. 237. 241
9 **235**
10–12 a **234.** 236
12 b–21 **235 f.**
15 b 236[1]
16 115. 236[1]
19 230. 245
1–13 210. 237
1–10 **219 f.**
1–9 52[2]. 53
1–2 261
2 175[2]
3 f. 158[3]
3 222
3 b–8 a 261
4 227[2]
5 139[2]
6 158[9]. 226
7 160[1]. 175[2]
9 120[2]. 219[3]
9 b–12 261
10 71[3]. 82[1]
11–13 **220 f.**
13 217
14 **229**
15–21 210. **221 f.** 235.
247. 249. 255[3]
15–17 a 261
15 248
18 b 261
19 a 222[1]. 261
20 249[2]
21 b 261
20 1–20 181[3]. **231 ff.** 251

Seite

Dtn. 20 6 231[4]
7 231[4]
16 71[3]. 231[4]
19 232[1]. 251
21—25 184. 187[2]. 188[3]. 229
21 1–9 210. **216 f.** 230. 245
1–4 261
1–3 46
1 218. 231. 241
5 216[2. 4]
6–8 261
7 231[3]
9 220
10–14 181[3]. **231 ff.** 251
15–17 **230**
15–20 a 261
15 218. 231[2]
17 226
18–21 **216.** 218. 230. 243
18–20 a 219[2]
18 218. 227
20 f. 217[5]
21 a 261
22–23 46. **218.** 261
22 218[2]. 226.
23 71[3]
22 1–4 **249 ff.** 266
5 234. 237. 261
6–8 **249 ff.**
8 244. **245**
9–20 a 261
9–12 234. 237
13—23 1 181[3]
13–21 **218.** 230
18 242[1]
20 b 218[4]
21 a 261
21 b 218[4]. 230[2]
22–29 **230**
22 230[1]. 241
22 a 261
22 b 230[2]
23–24 a 261
24 181. 230[2]
25–29 261

	Seite
Dtn. 22 25	241
26	230 [2]
28 f.	234
23 1	81. 230 [1]. **234**
2–9	**232 ff.** 266
2–4	233 [3]
8–9	233 [3]
10–15	181 [3]. **231 ff.** 251
10–12	35 [2]
11 f.	232 [1]
14	11 [2]
15 a	232
16–17	249. **251**
18–19	**234.** 237. 245. 261
18	160 [1]. 230. 235
20 f.	226 [3]. 249. **251 f.**
20	229 [2]
21	160 [1]
22–24	**244 f.**
25–26	249. 252
24	256
1–5	218 [1]. **230**
1–4	181 [3]. 261
1	234
4	71 [3]
5	181 [3]. 261
6	**242**
7	218. **241 f.** 261
8–9	**244**
10–22	**226 ff.** 242. 245. 252. 261
10–13	227 [4]
10	226 [3]
15	245
16	226
17	226
18	219 [6]
19	227
25 1–3	241. **242 f.**
4	226
5–10	46. 181 [3]. **218.** 261
11–12	241. 242 f.
13–16	**234.** 237
17–19	**234**
19	71 [3]. 72 [5]

	Seite
Dtn. 26	37 [1]. 184
1–15	196. **207 f.** 217 f.
1–11	224
1–2	208. 261
1	71 [3]
2	158 [8]
3 f.	207 [3]
5–14 a	208. 261
8	115 [6]
9	192 [7]
11	227
12–15	207 [9]
12 f.	3
12	208 [2]. 227
13	227
14	46. 208 [1]
14 b	207 [9]
15	207 [9]. 208. 261. 264
15 a	208 [2]
16–19	85 f. 173
17 f.	41 [2]
27 1–13	**84 ff.**
1–8	2 [1]. 38 [1]. 151 [1]. 207 [8]. 266
1–4	**89**
1	10 [3]
1 b	37 [1]. 87 [5].
2–3	85 [1]. **87 ff.**
2	88 [2]. 142 [7]
3	84
3 b–4 a	37 [1]
3 b	87 [5]
4	84 [4]. 85 [1]
4 a	87 [5]
5–7	37 [1]. **86 ff.**
5	88 [5]. 151 [1]
6	12 [1]. 226
6 b	88 [5]
7	85 [5]
8	84. **89**
9–10	**85 f.** 173
11–13	**88 f.** 143 [7]. 264 [4]
11	84 [4]
12	88 [2]
13 b	88 [2]

	Seite
Dtn. 27 14–26	**80 ff.** 101. 170. 265
15	81 [5]. 158 [4]. 170 [5]
17	83 [2]
19	83 [2]. 226
26	170 [5]
28	163. 181. 256. 263 f.
1	85. 174 [4]. 257 [1]
1 a	37 [1]. 252. 261
2 a	37 [1]. 252. 261
3–8 a	252. 261
7–15	37 [1]
9	120 [2]
12–13 a	252. 261
12	227
14	130 [3]. 139 [2]
19–20 a	252. 261
20–25 a	37 [1]
22	3
24–25 a	252. 261
38	158 [7]
43–45	37 [1]
43–44	252. 261
58	84
61	96 [6]
69—29 14	37
69	165. 171 [3]. 173 [1]. 174 [2]. 265
29. 30	96
29	72 [6]
1–14	170 ff.
1–8	168
1–3	265
1	172
2	**167 f.**
4–5	**169**
4 a	174 [2]
4 b	**167 ff.**
6–10 a	263
8	173
9	173
10 b–12	**167**
11	164
12	41 [2]
13–18 a	265
13	164. 171 [3]

	Seite
Dtn. 29 14	170. 173 1
15–28	**170 ff.**
15	11 [2]. 170. 173 [1]
17–20	169
17 f.	3. 164 [4]
17	170
18	104
18 b	**169**
19	**164 f.** 176
20–27	265
20	164 f. 176 [5]
21 ff.	169
22	**169**
23	3
24	115 [6]
25	171 [4]
28	84. **165 ff.**
30 1–18	165. **177 ff.**
1–9	265
1	130
7	164. 176 [5]
9	227
10	177 f.
11–20	37 [1]. 167
11–14	175 [3]. **177 f.**
14	178
15–20	**178 f.**
15	261. 264
16 ff.	180
18 a	180 [1]
19 b–20	261. 264
20	217 [2]
31 1—34 12	**90 ff.**
1–8	**90 ff.**
1–2	91. 97. 130. 264
1	91. 97
2	91 [1]
5 f.	264
7–8	91. 97. 264
7	58. 91 [1]
9–14	87
9–13	**91 ff.** 95. 97. 170 [4]
9	2 [1]. 84. 92. 95. 255 [2]
10	92
11	92

	Seite
Am. 5 4 ff.	193 [1]
25	3. 39. 192 [5]
6 3–12	3
7 17	26
8 4	83 [2]
Ob. 10–16	232
Mich. 2 2	83 [2]
3 12	193
Sach. 5 3	164
7 10	81 [6]
9 1	165 [2]
14 9	120 [2]
Mal. 3 5	81 [6]
Ps. 10 7	164
12	72 [5]
50 9–12	35
59 13	164
74 1	165 [4]
19	72 [5]
23	72 [5]
78 55	165 [2]
94 6	81 [6]
106 38	82 [1]
118 23	178 [1]
119 18	178 [1]
122 4	165 [2]
131 1	178 [1]
139 6	178 [1]
14	178 [1]
150 2	262 [5]
Prov. 3 1	72 [5]
4 5	72 [5]
6 17	82 [1]
23 21	217 [7]
25 1	249
29 24	164
30 18	178 [1]

	Seite
Hiob 31 30	164
40 4	226 [2]
42 3	178 [1]
Ruth 4 7	218 [5]
Thr. 3 19	4 [1]
65	164
Dan. 5 1	203 [1]
9 11	164
Esr. 6 16	203 [1]
Neh. 3 1–3	232 [5]
9 21	168
10 30	164
13 23	232. 234
1. Chron. 27 16. 22	165 [2]
29 6	165 [2]
2. Chron. 6 5	165 [2]
11 16	165 [2]
12 13	165 [2]
19 8 ff.	213
24 22	164
33 6	163 [2]
34	**23 ff.** 38 [2]
34 3–7	24 [6]
6	24
24	164
35 12	28 [6]
Sir. 3 22	166
42 19	167 [4]
48 25	167 [4]
Mt. 26 27	203 [1]
Mc. 14 23	203 [1]
Lc. 15 23	196 [2]
22 17	203 [1]
Joh. 18 28	126 [1]
1. Kor. 10 18	200 [7]
11 25	203 [1]
Hebr. 9 18 ff.	200 [7]

Robert Noske, Borna-Leipzig, Großbetrieb für Dissertationsdruck.

Lebenslauf.

Johannes Hempel, ev.-luth., geboren am 30. Juli 1891 zu Bärenstein als Sohn des dortigen Ortspfarrers, besuchte die Volksschulen zu Kreischa und Dippoldiswalde, Ostern 1902 bis Ostern 1910 die Kreuzschule zu Dresden, studiert seitdem in Leipzig Theologie und semitische Sprachen.